دكتور فؤاد زكريا

الحقيقة والوهم

في

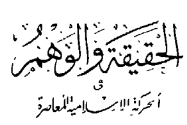
الحركة الإسلامية المعاصرة







دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب


الحقيقة والوهم
في
الحركة الإسلامية المعاصرة



دكتور فؤاد زكريا

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع(القاهرة)

عبده غريب

الكتـــاب : الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة

المؤلـــف : د. فؤاد زكريا

تاريخ النشر : ١٩٩٨م

الناشـــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبده غريب

شركة مساهمة مصرية

المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان

والمطابـــع المنطقة الصناعية (C1)

ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨

التـــوزيـــع : ١٠ ش كامل صدقى (الفجالة) ـ القاهرة

رقـم الإيـــداع : ١٣٢٣١ /٩٧

الترقيـم الدولـى : I. S. B. N.

977 - 5810 - 51-7

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

تقديم

المسلم المعاصر والبحث عن اليقين

عندما قامت الثورة الإسلامية في إيران، ونجحت فى القضاء على نظام من أعتى الأنظمة الاستبدادية التى عرفتها البشرية، وأقامت حكماً إسلامياً كاملاً في بلد يملك جميع مقومات النهوض والتقدم : من طاقة بشرية ضخمة واعية، وموارد طبيعية وفيرة على رأسها التدفق الغزير للبترول، وحضارة مجيدةِ تضرب بجذورها فى أعماق التاريخ ـ حينئذ كان تقويمي للثورة الوليدة هو أنها اختبار حاسم لجميع الحركات الإسلامية المعاصرة : فإذا نجحت فى إقامة مجتمع العدل والحرية والتقدم، كان معنى ذلك أن هذه الحركات ستكتسب قوة دفع هائلة يصعب إيقافها فى أى بلد من بلدان العالم الإسلامى الذى يشكو من التخلف ويرزح تحت أعباء أنظمة قمعية ويتعطش إلى البديل. أما إذا اخفقت، فإن إخفاقها سيعنى إسكاتاً طويل الأمد لتلك الأصوات المنادية بالحكم الإسلامي وتطبيق الشريعة. فالاختبار الحاسم كان هناك، فى تلك الثورة التى أمسكت بزمام بلد إسلامى عظيم الأهمية، له ماض عريق ومستقبل حافل بالإمكانات المشجعة.

ومع ذلك فإن. مظاهر الإخفاق التى توالت على هذه الثورة الإسلامية عاماً بعد عام، لم يتردد صداها على الإطلاق لدى المنادين بالحكومة الإسلامية في بقية أقطار العالم العربى والإسلامى. فلم يتأثر هؤلاء بما انتهت إليه الثورة الإسلامية من إحكام قبضة رجال الدين على الدولة، إنما ظلوا يرددون زعمهم القائل إن الحكم الإسلامى لا يعنى تسليم زمام الأمر لرجال الدين. ولم يُبْد هؤلاء الدعاة أى استنكار لقيام حكومة الملالى بتصفية أحزاب المعارضة واحداً بعد الآخر، حتى لا يبقى فى الساحة السياسية آخر الأمر غير رجال الدين، أو لتلك المحاكمات الصورية المتعجلة التى كان "خلخالى" يصدر فيها أحكام الإعدام بنفس السرعة التى يقرأ بها مدرس الفصل نتيجة الامتحان على تلاميذه، أو لفرض مناهج متزمتة على التعليم الجامعى والتعليم العام، أو لروح الكآبة والعبوس التى سادت حياة الناس اليومية وارتسمت حتى على تعبيرات وجوههم.

ولم تمض إلا سنوات قلائل حتى طُبقت تجربة أخرى، فى ظروف مختلفة كل الاختلاف، على أقرب بلد عربى إلى مصر، وهو السودان الشقيق. وكان التطبيق هذه المرة بقرار من حاكم فرد ظل يتقلب بين الأنظمة والاتجاهات المختلفة : إذ كان فى بداية حكمه محسوباً على اليسار مستقطباً للقوى التقدمية، وأصبح فى نهايته

مستنداً إلى أشد القوى رجعية وجهالة. وهلل دعاة تطبيق الشريعة لتجربة النميرى، على الرغم من مظاهر الظلم الصارخة التى ظهرت للعيان فى كل تصرف من تصرفات هذا الطاغية، وطالبوا معارضيهم بأن يمنحوا الرجل فرصة، وتجاهلوا المجاعة وأحكام الإعدام والاستنزاف الدائم لثروة البلاد وسرقات الحكام المفضوحة لأموال شعب بأسره، ووضعوا هذا كله فى كفة، والتطبيق الشكلى لحدود السرقة والخمر والزنا فى كفة أخرى، فرجحت الكفة الثانية لديهم على المظالم الفادحة التى كانت تُثقل الكفة الأولى !

كانت هاتان آخر محاولتين لتطبيق الشريعة الإسلامية، ضمن سلسلة أطول من المحاولات الأسبق عهداً، كان على رأسها محاولة السعودية، ثم باكستان، فضلاً عن المحاولات الجزئية فى أندونيسيا وليبيا وغيرهما. وفى جميع هذه المحاولات كانت النتائج واحدة: أنظمة للحكم تبعد كل البعد عن الحرية والعدالة والمساواة وجميع القيم التي سعت إلى إقرارها كافة الأديان ودعا إليها الفلاسفة والمصلحون منذ أقدم العصور. ومع ذلك فإن دعاة تطبيق الشريعة الإسلامية فى بلادنا لم يعيروا أى اهتمام لذلك الإخفاق الصارخ الذى انتهت إليه تلك التجارب السابقة، بل إن أصواتهم ازدادت ارتفاعاً فى نفس الوقت الذى كانت فيه تجربة تطبيق الشريعة فى السودان – جارتنا الأبدية،

وشريكتنا في شريان واحد للحياة - قد تحولت إلى فضيحة عالمية مدوية.

فعلام يدل هذا التجاهل التام للواقع، والتاريخ القريب، وللأمثلة والنماذج الملموسة؟ وكيف يرضى أى مجتمع أن يسلم مقاليد أموره لجماعات تغمض عينيها عن التجارب المحيطة بها، ولا تحاول أن تتعلم من الدروس الماثلة أمامها، أو أن تراجع خطواتها وتعيد النظر فى أهدافها فى ضوء الواقع الملموس؟

إن الرد الجاهز الذى يرد به أنصار هذه الجماعات على كل من ينبههم إلى إخفاق هذه التجربة فى تطبيق الشريعة أو تلك، هو أن هذا ليس هو "الإسلام"، وأن خطأ النميرى أو ضياء الحق، مثلاً، هو خطأ أشخاص، وليس خطأ الإسلام فى ذاته. ولكن هذا الرد حق أريد به باطل : فمن المؤكد أن أية تجربة لتطبيق الشريعة الإسلامية يمكن أن تنحرف عن جوهر الشريعة ذاتها، بحيث لا يصح تحميل الشريعة أوزار التطبيق الباطل. هذه حقيقة لا يصح أن يجادل فيها أحد.

ولكن الرد ، بالرغم من ذلك، ينطوى على مغالطات فادحة : ذلك لأن أية تجربة أخرى، تطبق فى المجتمع المصرى مثلاً، ستكون بدورها مجرد "تطبيق آخر" . فهل نحن واثقون من أن هذا التطبيق الجديد سيكون هو وحده القادر على تجنب كافة الأخطاء السابقة،

وسيكون هو وحده المعبر عن "جوهر الإسلام" ؟ ما هو الضمان، ومن أين أتى هذا اليقين، ومن أدرانا أن هذا التطبيق الجديد لن يكون صورة مكررة لأخطاء التطبيق السعودى أو جرائم النميرى أو ضياء الحق؟ هل بذلت جماعاتنا الإسلامية الداعية إلى تطبيق الشريعة أى جهد لكى تضمن، على نحو قاطع، تطبيقاً يخلو من هذه العيوب؟ وإذا قيل لنا، بعبارات إنشائية مطاطة، إن هؤلاء قد انحرفوا عن "جوهر الإسلام" ، فهل نسينا أن كلا منهم كان، ولا يزال، يؤكد أن تجربته هى التعبير الحقيقى عن جوهر الإسلام، ويجد بين رجال الدين والمثقفين ورجال الإعلام فى بلده من يقدم "أقوى الحجج "التى تثبت صحة هذا التأكيد؟ فما الذى يضمن لنا ألا يتكرر ذلك فى تجربتنا نحن؟ وعلى أى أساس نأمل فى أن نكون نحن، من بينهم جميعاً، القادرين على تجنب انحرافات التطبيق وتحقيق "جوهر الإسلام"؟

والواقع أن التجاهل التام للتاريخ، وإغماض العين عن الدروس التى يقدمها الواقع الفعلى، لا يميز موقف الحركات الإسلامية من التجارب المعاصرة لتطبيق الشريعة فحسب، بل إنه هو السمة البارزة التى تميز موقفها من كافة التجارب السابقة، على مر التاريخ الإسلامى. فهذه الحركات الإسلامية ترسم لنا صورة للتاريخ الإسلامى مستمدة من النصوص الدينية فحسب . فإذا تحدثَتْ، مثلاً

عن موقف الإسلام من العدالة الاجتماعية، جاء حديثها مليئاً بالآيات والأحاديث النبوية التى تدعو إلى تلك العدالة، أو التى تقبل التفسير فى هذا الاتجاه. وهى تقف عند هذا الحد، وتتصور أنها قد أثبتت بذلك قضيتها الرئيسية، وهى أن الإسلام يدعو إلى العدالة الاجتماعية، وأن هذه العدالة الاجتماعية تتحقق فى الإسلام خيراً مما تتحقق فى أى نظام آخر. ولكن، هل تُعد الإشارة إلى النصوص وحدها كافية لإثبات هذه القضية؟ لنضرب مثلاً مألوفاً لنا جميعاً : إن الغالبية الساحقة من دساتير بلاد العالم الثالث تمتلىء بنصوص رائعة عن تحقيق العدالة والمساواة وضمان الحريات واحترام حقوق الإنسان، إلخ ...ولكن هل يكفى أن نتناول النصوص الدستورية، فى بلد بأمريكا اللاتينية تعبث بمصيرها دكتاتورية عسكرية دموية، فنقول إن العدل والحرية مستتبان فى هذا البلد لأن المادة كذا من دستوره تنص على إقرار العدالة الاجتماعية والاقتصادية وإقرار الحريات الأساسية ؟ أليس من الواضح أن الرجوع إلى النصوص وحدها لا يسمح على الإطلاق بالحكم على أوضاع مجتمع ما، أوحضارة ما؟.

إن هذا المثل البسيط يكفى للكشف عن الخطأ الأساسى الذي يقع فيه معظم دعاة تطبيق الشريعة، وأنصار الحكم الإسلامى بوجه عام، حين يجعلون من النصوص وحدها أساسا للحكم على موقفهم

الذى يزعمون أنه موقف الإسلام، من مشكلات الإنسان الرئيسية، ويتجاهلون ما حدث بالفعل فى التاريخ. فطوال الجزء الأكبر من التاريخ الإسلامى، كان الحكام يملكون نصوصاً قرآنية وأحاديث نبوية يمكن أن تُستخلص منها مبادىء رفيعة وقيم سامية، ولكن هذا لم يمنع معظمهم من أن يحكموا حكماً مطلقاً ، فيعبثون بأرواح المسلمين ويتلاعبون بأموالهم ويصادرون حرياتهم. وهكذا فإن النصوص لا تغنى عن الرجوع إلى ما حدث بالفعل فى التاريخ، ولاشك أن، الصورة سوف تختلف اختلافاً شاسعاً لو تأملنا كيف تُرجمت هذه النصوص السامية، طوال التاريخ الإسلامى، على أرض الواقع.

سيقولون، مرة أخرى، إن هذا سوء تطبيق لا يمس "الجوهر" ولكن إذا كان "الجوهر" قد ظل غير متحقق طوال معظم فترات التاريخ، ألا يدعونا هذا إلى الشك العميق فى إمكان تحققه فى عصرنا الحاضر؟ بل، ألا يدعونا ذلك إلى الشك فى قدرة هذا "الجوهر" على التأثير فى المسلمين بوجه عام، ما دام الطابع الغالب على سلوكهم، طوال التاريخ، هو الابتعاد والانحراف عنه؟ .

مجمل القول إن دعاة تطبيق الشريعة يرتكبون خطأ فادحاً حين يركزون جهودهم على الإسلام كما ورد فى الكتاب والسنة، ويتجاهلون الإسلام كما تجسد فى التاريخ، أعنى حين يكتفون بالإسلام

كنصوص، ويغفلون الإسلام كواقع. ويزداد هذا الخطأ فداحة إذا أدركنا أن محور دعوتهم هو مشكلات الحكم، والسياسة، وتطبيق أحكام الشريعة، وكلها مشكلات ذات طابع "عملى"، لا يكفى فيه الرجوع إلى النصوص ، وإنما ينبغى أن يكمله على الدوام الاسترشاد بتجربة الواقع. فنحن فى هذه الحالة لسنا إزاء مشكلة فلسفية أو كلامية نظرية، بل إزاء مشكلة تنتمى إلى صميم الحياة العملية للإنسان، ومن ثم كان تجاهل ما حدث طوال التاريخ الماضى، وفى المحاولات المعاصرة للوصول إلى حكم إسلامى، خطأ لا يغتفر.

* * *

إن دعاة تطبيق الشريعة يرددون عبارات ذات تأثير عاطفى هائل على الجماهير، ونتيجة لهذا التأثير العاطفى تمرّ هذه العبارات دون أن يتوقف أحد لمناقشتها. وتتناقلها الألسن محتفظة بمحتواها الهلامى، حتى تشيع بين الناس وكأنها حقائق نهائية ثابتة، مع أنها فى ضوء التحليل العقلى عبارات مليئة بالغموض والخلط.

وسأكتفى من هذه العبارات باثنتين : الحكم الإلهى فى مقابل الحكم البشرى، وصلاحية أحكام الشريعة لكل زمان ومكان.

أما عن العبارة الأولى فإني أعترف بأننى عاجز عن فهم تعبير "الحكم الإلهى" أو الاحتكام فى كل شىء إلى شرع الله أو الحاكمية

وما شابه ذلك من التعبيرات. وأعتقد أن القارئ سيجد بين صفحات هذا الكتاب ما يثبت أن الحكم عملية بشرية أولاً وأخيراً، وأن الرجوع إلى نصوص إلهية لا يحول دون تدخل العنصر البشرى فى اختيار النصوص الملائمة وتفسيرها بالطريقة التى ترضى مصالح الحكم، على نحو ما كان يحدث طوال معظم فترات التاريخ الماضى والحاضر. ففى عصر النبوات وحده كان يجوز الكلام عن حكم إلهى، أما طوال التاريخ اللاحق الذى انتهى فيه ظهور الرسل والأنبياء، فإن مهمة الحكم أصبحت بشرية وستظل بشرية حتى لو كانت الأحكام التى يرجع إليها إلهية. ولنعد مرة أخرى إلى مثال الدستور : فأسمى المبادئ الدستورية لا تحول دون قيام حاكم طاغية باضطهاد رعيته ونشر الرعب والظلم بينهم، وبالمثل فإن أرفع التشريعات السماوية لا تمنع. ولم تمنع طوال التاريخ، من وجود حكام مستبدين يتلاعبون بها كما يشاءون، ويفسرونها على هواهم. والدرس البسيط الذى يستخلص من هذا هو أن تطبيق أحكام الشريعة ليس فى ذاته ضماناً لأى حكم أفضل من تلك الأنظمة التى ظلت تستبد بنا طوال التاريخ، وإنما المهم والأساسى والجوهرى هو "الضمانات" التى تحول بين الحاكم وبين الانحراف. ومفهوم "الضمانات" هذا بشرى بحت، تطور على مدى التاريخ، وخضع لأسلوب المحاولة والخطأ، واستطاعت البشرية أن تنميه وتزيده إحكاماً بعد تجارب طويلة مريرة أخفق الكثير منها ونجح القليل نجاحاً نسبياً، ولكن الناس ما زالوا يتعلمون، ويستفيدون من كل تجربة.

المهم فى الأمر أننى أجد تعبير "الحكم الإلهى" تعبيراً متناقضاً، لأن البشر هم دائماً الذين يحكمون، وهم الذين يحوّلون أية شريعة إلهية إلى تجربة بشرية، تصيب أو تخطئ، من خلال ممارستهم للحكم، تماماً كما يطبق الحاكم – فى الغالبية الساحقة من الحالات – أحكام الدستور ويفسرها على النحو الذى يخدم أغراضه ومصالحه، بحيث لا تتحول هذه الأحكام من كلمات مسطورة على الورق إلى واقع فعلى متجسد إلا على يديه.

أما العبارة الثانية التى يختلط معناها فى الأذهان، فهى صلاحية أحكام الشريعة لكل زمان ومكان. فأنا أشك كثيراً فى أن يكون هناك نص دينى مباشر يحمل المعنى الذى تُفهم به هذه العبارات لدى القائلين بها، وأعتقد أن التفكير فى هذه العبارة بشىء من التعمق يكشف فيها عن تناقضين أساسيين :

الأول يرجع إلى أن الإنسان كائن متغير، ومن ثم ينبغى أن تكون الأحكام التى تنظم حياته متغيرة. والحق أن تغير الإنسان حقيقة أساسية لا يستطيع إنسان يحترم عقله أن ينكرها. وحقيقة التغير هذه تحتم أن تكون القواعد التى يخضع لها متغيرة بدورها. فالعقل البسيط، والمباشر، يأبى أن يكون هناك، فى المجال البشرى، ما يصلح لكل زمان ومكان، ما دام الإنسان ذاته قد طرأت عليه تغيرات أساسية فى

الزمان، منذ العصر الحجرى حتى عصر الصواريخ، كما طرأت عليه تغيرات جوهرية فى المكان، ما بين بيئة الجزر الاستوائية البدائية وبيئة المدن الصناعية الشديدة التعقيد.

إن العقل الذى توصل بعلمه وبمشاهداته وخبراته إلى أن الإنسان كائن جوهره التغير، ليس من صنع الشيطان. وعلى القائلين بفكرة الصلاحية لكل زمان ومكان، بمعناها الساذج المباشر، أن يعترفوا بحقيقة أخرى تتناقض مع قضيتهم هذه تناقضاً صارخاً، وهى أن العقل الذى خلقه الله للبشر، والعلم الذى حضّهم عليه ودعاهم إلى التزود به، هو نفسه الذى كشف عن حقيقة التغير الأساسية التى لا تفلت منها أية ظاهرة بشرية.

أما التناقض الثانى، الذى يتصل بالأول اتصالاً وثيقاً، فهو أن التفسير المباشر لعبارتهم هذه، وهو التفسير الأكثر تداولاً بينهم، يعنى الحجر على الإنسان والحكم عليه بالجمود الأبدى. فالمعنى المباشر لعبارتهم هذه هو أن الله قد وضع للناس، فى وقت ما، سننا ينبغى عليهم أن يسيروا وفقاً لها إلى أبد الدهر، وأقصى ما يمكنهم أن يتصرفوا فيه هو أن يجددوا في تفسير هذا النص أو تأويل ذاك، ولكن الخطوط العامة لمسار البشرية اللاحق كله مرسومة ومحددة.

والتناقض هنا يكمن فى أن أصحاب هذا الفهم يؤكدون، فى الوقت ذاته، أن الله قد استخلف الإنسان فى الأرض، وكرّمه على العالمين. فهل يتمشى هذا التكريم والاستخلاف مع تحديد المسار البشرى مقدماً، ووضع قواعد يتعين على الإنسان ألا يخرج عنها مهما تغير وتطور؟ هل يمكن أن يلجأ الأب الحريص على رعاية أبنائه وسلامة نموهم العقلى والنفسى، إلى وضع قواعد ثابتة وأوامر محددة لا يحيدون عنها طوال حياتهم؟ أليس مما يتمشى مع حرصه عليهم، أن يترك لهم هامشاً واسعاً من حرية التصرف، والخروج عن القواعد الصارمة، بل وممارسة الخطأ ذاته فى بعض الأحيان، كيما يتعلموا منه دروساً تفيدهم فى مستقبل أيامهم؟.

إن قضية "الصلاحية لكل زمان ومكان" تحتاج إلى إعادة تفسير شاملة، فى ضوء تلك الحقيقة التى أصبحت الآن من بديهيات العقل والعلم : وهى أنه، فى الميدان البشرى، لا شىء ثابت أو نهائى. ولقد اعترف الكثيرون بهذه الحقيقة، ولوبصورة ضمنية، حين ميزوا بين أحكام الشريعة العامة وبين تطبيقاتها، وأكدوا أن الحكم العام يقبل تفسيرات ينبغى الاجتهاد فيها حسب متطلبات كل عصر. وهذا موقف سليم، ولكن ينبغى أن نتنبه جيداً إلى النتائج التى تترتب عليه : فكلما ازداد العصر تعقيداً، وكلما جدّت عليه متغيرات علمية وتكنولوجية واجتماعية واقتصادية، إلخ ... كان معنى ذلك أن دور الاجتهاد

يتزايد، ودور المبدأ العام يتناقص، بحيث إن القـدر الأكـبر مـن الجهد الذى يبذل من أجل تدبير شئوننا يصبح بشرياً، ويتعين علينا أن نعتمـد على عقولنا، وعلى طريقة تفكيرنا، فى معظم أمور حياتنا. وبقـدر مـا تزداد المسافة اتساعاً ــ من الناحيتين الزمنية والحضارية ـ بيننا وبين عصر نزول الوحى، تزداد أهمية الاجتهاد البشرى. ولابد لمن يملك أقل قدر من الحـس الواقعـى، ولا ينقـاد باستسـلام للعبـارات الانشـائية المطاطة، أن يعترف بأن هذا الاتجاه إلى تأكيد دور العنصـر البشـرى سوف يزداد أهمية كلما تغيرت حياة الإنسان فى المستقبل. وفى ضوء هذا الدور المتزايد أبداً لعقل الإنسان واجتهاده ينبغـى أن تُفهم عبـارة "الصلاحية لكل زمان ومكان".

إن الدعوة إلى تطبيق الشريعة، التى تعلو أصواتهـا فـى الآونـة الراهنة، ترتكز بـلا شـك علـى قـاعدة جماهيريـة واسـعة. وكثـير مـن أنصارها يتخذون من سعة الانتشـار هـذه حجـة لصالحهـا، ويسـتدلون على صحة اتجاههم من كثرة عدد أشياعهم وأنصارهم.

وفى رأيى أن اتساع القاعدة الجماهيرية التى تنادى بمبدأ معيـن لا يمكن أن يكون مقياساً لنجاح هذا المبـدأ إلا فـى حالـة واحـدة فقـط: هى تلك التى تكون فيها وعى هذه الجماهير ناضجاً كل النضـج. وقد أثبتت تجارب واقعية كثيرة أن انعدام الوعى أو تزييفه يمكن أن يؤدى إلى التفاف الجماهير حول أمور لا يمكن أن تكون لها قيمة فى ذاتهـا:

مثال ذلك أن هبوط الوعى الفنى لدى الجماهير، منذ السبعينات على الأقل، أدى إلى اقبال الملايين منها على أغانٍ هابطة، وأفلام ومسلسلات حمقاء، ومسرحيات مبتذلة، ولن يزعم عاقل أن الشعبية الواسعة الانتشار لهذه الفنون الهابطة دليل على قيمتها.

وأستطيع أن أقول، من وجهة نظرى الخاصة، إن الانتشار الواسع للاتجاهات الإسلامية بشكلها الراهن إنما هو مظهر صارخ من مظاهر نقص الوعى لدى الجماهير. فبعد ثلث قرن من القهر وتغييب العقل وسيادة سلطة سياسية لا تناقش، يصبح هذا الانتشار أمراً لا مفر منه. وبعد ثلث قرن من السياسة المانعة المتخبطة إزاء التيارات الدينية : المنع الشديد من جانب، والتأييد من جانب آخر، الاضطهاد اللاإنساني من ناحية، والتقريب والترغيب من ناحية أخرى، يصبح من الطبيعى أن يبحث الملايين من الناس عن أقرب البدائل إلى نفوسهم وأقلها احتياجاً إلى التفكير والجهد العقلى.

ولابد أن يولى القارىء اهتماماً خاصا للتعبير الذى استخدمته فى الفقرة السابقة، وهو "الاتجاهات الإسلامية بشكلها الراهن". ذلك لأن العيب الأكبر لهذه الاتجاهات يكمن فى غلبة الطابع الشكلى على فهمها للدين. وهكذا فإن انقياد الجموع الكبيرة من الناس إلى التيارات الدينية التى تركز جهدها على الجانب الشعائرى من الدين، وعلى التحريمات الجنسية وشكل الملبس، إلخ....، وتتصور أن أول جوانب تطبيق الشريعة وأهمها هو تطبيق حدود الخمر والسرقة والزنا،

وتتجاهل كليةً مشكلات الحياة الاقتصادية والسياسية بتعقيداتها التى لا تنتهى ـ هذا الانقياد لا يمكن أن يكون علامة صحة، وإنما هو حالة شاذة طارئة لم تعرفها مصر إلا فى ظل عهود الحكم الفردى المتلاحقة، وفى العهد الذى فتح الباب لتسرب الفكر المتخلف الوافد من مجتمعات بترولية تستخدم الدين أداة للحفاظ على مصالحها فى الداخل ونشر أيديولوجيتها الهابطة فى الخارج.

والحق أن أية جماعة تود أن تكون إسلامية حقاً، ينبغى عليها أن تعطى الأولوية، لا للعودة بالتشريعات إلى ما كان سائداً فى عهود مضت، بل لإزالة ما علق بهذه التشريعات فى العهود الاستبدادية من شوائب، وما فُرض عليها من استثناءات أصبحت بمضى الوقت هى القاعدة. إن ما يحتاج إليه المجتمع الإسلامى حقاً هو مراجعة قوانينه بحيث تصبح قادرة على معالجة مشكلات الحاضر، ومواجهة تحديات المستقبل، وبحيث يُستبعد منها ماهو دخيل وما هو قمعى ظالم. ومع ذلك فإن النظرة التراجعية، التى تركز على العودة إلى الماضى، وهى التى تطغى على تفكير الجماعات الإسلامية، بينما تختفى تماماً أية نظرة واقعية أو مستقبلية.

إن أخطار المستقبل وتحدياته تواجهنا جميعاً، لا فرق بين إسلاميين وقوميين وتقدميين. ومن أجل هذا كان من الخطأ الفادح أن ينظر أمثالنا من نقاد الاتجاهات الإسلامية المعاصرة إلى أصحاب هذه الاتجاهات على أنهم أعداء. فنحن جميعا محشورون فى سفينة واحدة

تزداد خروقها اتساعاً يوماً بعد يوم. ومن الظلم البيّن أن نعامل عشرات الألوف من الشبان الجادين الراغبين فى الاصلاح على أنهم فئة منحرفة أو جماعة ضالة ينبغى محاربتها. إن مشكلتهم الكبرى، فى نظرى، هى أنهم لا يستخدمون عقولهم استخداماً كاملاً، وكثيراً ما يعطلونها إلى حد الشلل التام. ومثل هذه المشكلة لا يفيد فيها اتخاذ موقف العداء أو الاضطهاد، وإنما قد يسهم فى حلها الحوار الذى يسعى إلى إيضاح الأفكار والمواقف، وإزالة الغشاوة التى يفرضها الاكتفاء بوجهة نظرة واحدة لا تتغير.

إن التعصب لوجهة نظر دينية واحدة، بل لاتجاه طائفة أو جماعة معينة داخل وجهة النظر هذه، يُلحق بالعقل تشويهات خطيرة، ليس أقلها ذلك الانغلاق الفكرى الذى يوهم المرء بأنه هو الذى يملك الحقيقة كاملة، وبأن كل من لا يسيرون فى طريقه على باطل. هذا الإحساس باليقين المطلق شديد الخطورة على التكوين العقلى للإنسان، وخاصة إذا تملكه وهو ما يزال فى شبابه المبكر. ومن المؤسف أن هذا الإحساس لا يقتصر تأثيره على المسائل الدينية وحدها، بل إنه يمتد إلى كافة جوانب حياة الإنسان. وهكذا تجد الشاب الذى يخضع لمثل هذه المؤثرات ميالا إلى الجزم والتأكيد القاطع فى كل شىء، لا يؤمن بتعدد طرق الوصول إلى الحقيقة، بل يريد فى كل الأمور رأياً واحداً وإجابة نهائية يرتاح إليها ويتوقف عندها ويكف بعدها عن التساؤل. وحين تصبح هذه عادة عقلية مستحكمة فإنها تطمس الروح

النقدية وتهدم القدرة على الابتكار وتجعل من التجديد آفة ينبغى تجنبها، ومن الإبداع بدعة لابد من محاربتها.

وأحسب أن أمة تشيع بينها هذه الطريقة فى التفكير لابد أن ينتهى أمرها، فى وقت ليس بالبعيد، إلى الانهيار. وأحسب أيضاً أن الأعداء المتربصين بأمتنا، أولئك الذين يعرفون قيمة التجديد والابتكار والخروج عن المألوف وكسر قيود الماضى، ويمارسون هذا كله فى حياتهم بلا انقطاع، ويتفوقون به علينا تفوقاً يزداد وضوحه يوماً بعد يوم ـ أحسب أن هؤلاء لا يسعدهم شىء بقدر ما يسعدهم أن يرونا غارقين لآذاننا فى حالة الطاعة والامتثال والتمسك الصارم والمتجهم "بحقيقتنا" الواحدة ويقيننا المطلق....

وفى اعتقادى أن من أشد أساطير حياتنا بطلاناً، القول الذى يذيعه كثير من أشياع الحركة الإسلامية، بأن الاستعمار بوجه عام، وأمريكا والصهيونية بوجه خاص، يخشون الصحوة الإسلامية ويعملون على محاربتها. ففى مصر كان السادات يشجع التيار الإسلامى فى نفس اللحظة التى قرر فيها أن يكون توجهه أمريكيا خالصاً. وفى السعودية يظهر التحالف بين التزمت الإسلامى (الذى يرعى معظم الحركات الإسلامية فى الأقطار العربية الأخرى رعاية مادية ومعنوية) وبين خدمة المصالح الأمريكية، بصورة واضحة لا تخطئها العين. وفى السودان أصبح الإخوان حلفاء النميرى حين طبق شريعته التى لم يكن لها من الإسلام إلا الاسم، وحين أصبح عضواً

فعالاً فى الجنـاح الأمريكـى مـن الـدول العربيـة. وفـى إسـرائيل تقـف سـلطات الاحتـلال إلـى جـانب الطـلاب المنتميـن إلـى الجماعـات الإسـلامية، فـى جامعـات الأرض المحتلـة، ضـد المنتمين إلـى كافـة التيارات القومية من بين هؤلاء الطلاب. وهذه كلها ظواهر طبيعية لا ينبغـي أن يستغرب لهـا أحـد : لأن الشـكل الـذى اتخذتـه الحركـات الإسلامية المعاصرة لا يُلحـق بمصـالح الغـرب، وأمريكـا بـالذات، إلا أضراراً شكلية لا قيمة لها، أما المصـالح الحقيقيـة فـلا تمسـها برامـج التيارات الإسلامية الحالية من قريب أو بعيد. وأكاد أقول إن إعطـاء هذه الحركات الأولوية لمحاربة ما تسميه بالإلحاد الشـيوعى، هـو فـى ذاته خدمة كبرى لا تريد أمريكـا مـن الإسـلاميين شـيئا سـواها. وفـى مقابل ذلك تستطيع أمريكا أن تتحمل كثيراً من السـباب والصيـاح، مـا دامت مصلحتها الكبرى قد تحققت.

أعود مرة أخرى فأقول إن العقل الذى اعتاد أن يسير فى اتجاه واحد، والذى يعجز عن فهم حقيقة النسبية وتعدد طرق الوصـول إلـى الحقيقة، لابد أن يوصل أصحابه، دون أن يشـعروا، إلـى هـذه النتـائج الخطيرة. وهكذا يصبـح مـن بديهيـاتهم التـى لا تنـاقش، الاعتقـاد بـأن الشك خطيئة، والنقد جريمة، والتساؤل إثم وجريرة.

ولكم أود من ألوف الشـباب المنخرطيـن فـى سلك الجماعـات الإسلامية أن يخرجوا، ولو للحظات قصـار، مـن إسـار القوالـب التـى حصرهم فيها موجهوهم الروحيون، لكـى يتـأملوا فيمـا كـان يمكـن أن

تكون عليه البشرية لو كان "اليقين" هو الذى حكم موقفها العقلى منذ بداية حضارتها حتى اليوم. إن عصور "اليقين" فى حياة البشر كانت هى عصور الانحطاط : ففى عهود الفكر البدائى كانت "الأساطير" تشكل يقيناً لا يتطرق إليه أى شك. وفى العصور الوسطى الأوروبية ــ عصور الظلام ــ كان اليقين هو الحالة العقلية السائدة : يقين الحقائق المقدسة كما تفهمها الكنيسة، ويقين المعرفة كما تجمدت فيما عرفوه من كتابات الفلاسفة اليونانيين.

وعلى العكس من ذلك كانت عصور الشك والتساؤل هى عصور التقدم والنهضة والوثبات الكبرى إلى الأمام : هكذا كان العصر اليونانى القديم، وهكذا كان موقف كثير من علماء الإسلام ومفكريه، وهكذا كان عصر النهضة الأوروبية، بل عصور النهضة فى كل مكان.

وليسمح لى شبابنا الإسلاميون بأن أطرح عليهم شعاراً أراه ضرورياً إلى أبعد حد فى حياتنا الراهنة : قليل من الشك يصلح العقل! فالشك ليس دائماً هداماً، وليس إنكاراً سلبياً ، وإنما هو وقفة تساؤل لابد منها قبل الوثوب إلى مواقع فكرية وحضارية جديدة. وما أشد خطأنا حين نفصل على نحو قاطع بين الشك أو التساؤل وبين الحقيقة، فنتصور الأول نقيضاً للثانية! وواقع الأمر أن بين الاثنين ارتباطاً عضوياً وثيقاً إلى أبعد الحدود. فالسلب والإيجاب هنا متكاملان ومتلازمان، وما عرفت البشرية حقيقة إيجابية قائمة على

الدليل المقنع إلا بعد أن سبقها قدر كبير من الشك والتساؤل والنقد . فالهدم والبناء، فى مجال كهذا، كثيراً ما يكونان وجهين لعملة واحدة.

إن المشكلة الكبرى لدى هذه الألوف المؤلفة من الشبان والفتيات الذين يدينون بالولاء لتيار من التيارات الإسلامية المعاصرة، تكمن فى أنهم يتصورون أن خير مسلك يبدأ به المرء حياته هو أن يصل إلى يقين كامل، ويجد إجابات جاهزة عن كل سؤال، ويزيح عن عقله عبء التساؤل والنقد. وتلك فى رأيى بداية لا تبشر بالخير للفرد الذى يعتنقها، ولا للأمة التى يكثر فيها أمثال هذا الفرد. ففى عالمنا هذا، عالم الإبداع والابتكار والتغير الذى لا ينقطع، عالم التنافس الرهيب على الفكرة الجديدة والممارسة غير المألوفة، لابد أن تسحق عجلة التقدم كل من يبحث قبل الأوان عن يقين مطلق وحقيقة نهائية يوقف بعدها عقله ويتصور أنه اهتدى إلى جميع الاجابات. فاليقين، إذا أتى، ينبغى ألا يأتى إلا فى النهاية، أما فى البداية، وخلال الرحلة الطويلة، فإن الروح النقدية المتسائلة المدققة هى الدليل الذى لاغناء عنه لمن يريد حقاً أن يعيش عصره دون أن يخدع نفسه أويدفن رأسه فى الرمال.

فؤاد زكريا

سبتمبر ١٩٨٥

"البترو ـ إسلام"

حين ظهر الإسلام فى أرض الجزيرة العربية قبل أربعة عشر قرناً كان مهد الإسلام فى فقر مدقع، وكانت أرض الأنبياء جدباء قاحلة، ومن ثم فقد كانت جوانب كثيرة من سير الأنبياء، كما روتها الكتب المقدسة، تتناول موضوعات متعلقة بصعوبة الحصول على المأكل والمشرب والمرعى والمأوى.

وعندما هتف أبو الأنبياء "**رب إنى أسكنت من ذريتى بواد غير ذي زرع**" كانت صيحته هذه تعبيراً عن الوضع الذى وجد فيه الأنبياء أنفسهم، والظروف التى عملوا فيها على تبليغ رسالتهم.

وكان الحج، بوصفه ركناً من أركان الإسلام، يستهدف تقوية المشاعر الدينية عن طريق الجمع بين المسلمين، عبر الأجيال المتلاحقة، فى الجو الروحى ذاته الذى شهد بزوغ عقيدتهم، وتأكيد الروابط بينهم عن طريق ربطهم بمركز واحد هو "الكعبة". ولكن من المؤكد أن العامل الاقتصادى كان له دوره فى صميم العقيدة ذاتها : إذ كان من أهم أهداف الحج تخفيف الفقر عن سكان هذه الصحراء القاحلة، وإخراج أهلها من عزلتهم حين تصبح أرضهم، خلال فترة معينة من كل عام، ملتقى للمسلمين من كافة أرجاء الدنيا.

ومن المسلّم به أن الفقر كان من أقوى الحوافز على خروج المسلمين من ديارهم فى الجزيرة العربية، محملين بكل قيم الخشونة والتقشف والبداوة، وبكل الحماسة التى بعثها فى نفوسهم الدين الجديد، لكى يواجهوا أعتى الإمبراطوريات القديمة، ويقهروها بفضل خشونتهم ونقائهم العقيدى، ويكونوا دولة مترامية الأطراف، ويبنوا حضارة فتية مزدهرة، في زمن يعد مذهلا بجميع المقابيس.

ولكن هذه المعادلة التى ارتبط فيها مهد الإسلام بالفقر والتقشف والخشونة، انقلبت مرة واحدة فى القرن العشرين، وكان انقلابها راجعاً إلى صدفة طبيعية جعلت مهد الإسلام يتحول فجأة ليصبح موطناً لأعظم ثروة كامنة فى باطن تلك الأرض الجدباء القاحلة نفسها. **وتحولت الصدفة الطبيعية إلى مفارقة حضارية جمعت بين الأرض التى ظهرت فيها أديان الفقراء، وبين ذهب يتدفق من باطن هذه الأرض ذاتها فى أمواج لا نهاية لها. وكانت هذه المفارقة الحضارية تعنى تغييراً جذرياً فى أمور كثيرة.**

إن بترول الشرق الأوسط لم يظهر فى مجتمعات زراعية تخضع لحكومات مركزية منذ ألوف السنين، مثل مصر، ولم يظهر فى مجتمعات تجارية نشطة متحركة مثل سوريا ولبنان، وإنما ظهر فى مجتمعات صحراوية قبلية تسيطر عليها التقاليد الموروثة:

وضمنها الإسلام، سيطرة كبرى، أى أنه ظهر فى المناطق التى كان للإسلام التقليدى فيها أعظم التأثير.

فى مثل هذا الوضع يستطيع المرء أن يتصور حدوث أحد احتمالين : فإما أن توظف الثروة من أجل الإسلام، وإما أن يوظف الإسلام من أجل الثروة البترولية. وبطبيعة الحال فإن الواقع الراهن يثبت بوضوح قاطع أن الاحتمال الثانى هو الذى تحقق. فبدلا من الاحتفاظ بنقاء الإسلام واستخدام الثروة الطائلة الجديدة من أجل توطيد أركانه وتوسيع انتشاره وتحقيق نهضة شاملة للعالم الإسلامى المترامى الأطراف، سار التاريخ العربى المعاصر فى الاتجاه المضاد.

فقد أخذت تتشكل فيه معالم نوع خاص من الإسلام، أعتقد أن أفضل تسمية تنطبق عليه هى "البترو ـــ إسلام" ، هدفه الأول والأخير حماية الثروة البترولية، أو، على الأصح، نوع العلاقات الاجتماعية القائمة فى المجتمعات التى تمتلك النصيب الأكبر من تلك الثروة. وكما هو معلوم، فإن هذه العلاقات يسودها مبدأ سيطرة القلة على الجانب الأكبر من تلك الثروة.

والأمر المؤكد هو أن الثروة البترولية العربية تستطيع ، فى ظل تنظيم رشيد لأوجه توزيعها واستثمارها، أن تتجاوز نطاق

مجتمعاتها الخالصة وتمتد إلى كافة البلدان العربية الأخرى، وربما إلى معظم البلدان الإسلامية وغير البترولية بدورها. ولكن ما حدث فى ظل الأوضاع القائمة هو أنها لم تنجح فى إيجاد حلول طويلة الأمد حتى داخل مجتمعاتها ذاتها، وظلت ، فى معظم هذه المجتمعات، امتيازاً للأقلية على حساب الأغلبية، وللأجيال الحاضرة على حساب الأجيال القادمة.

وفى سبيل الإبقاء على هذا الوضع الجائر، كان أسهل الأمور هو استغلال المشاعر الدينية لدى الجماهير من أجل نشر نوع من الإسلام لم يكن له نظير طوال تاريخ الأمة الإسلامية، هو إسلام الحجاب واللحى والجلباب القصير وتوقف العمل فى مواعيد الصلاة وتحريم قيادة المرأة للسيارات . فى هذا النوع من الإسلام ينصب الكفاح على منع الاختلاط بين الرجل والمرأة، وتلعب التحريمات والمخاوف الجنسية دوراً يتجاوز أهميتها فى الحياة بكثير، ويصبح أداء الشعائر غاية فى ذاته، بغض النظر عن المضمون السلوكى والأخلاقى والروحى والاجتماعى الكامن من ورائه. وباختصار، **يقوم هذا الإسلام البترولى بعملية فصل تام بين الدين وحياة الناس الفعلية، وبين الإيمان ومشاكل الفرد أو المجتمع.**

فهل كان ظهور هذا الإسلام في أرض البترول بالذات، وانتشاره منها إلى سائر الأقطار العربية، مجرد مصادفة، وهل هو مظهر للتخلف الفكرى فحسب، أم أن هناك عوامل أخرى أشد خفاء، وأقوى تأثيراً؟ وما هو بالضبط دور البترول في ظهور هذه الصيغة للإسلام؟

إن البترول، كما نعلم، ظاهرة لها طرفان : دول منتجة للبترول (وهو تعبير شائع، وإن لم يكن معبراً عن واقع الحال، لأن معظم هذه الدول، فى العالم الإسلامى، لا تنتج شيئاً، بل يُنتج لها البترول، لذلك كان التعبير الأدق هو : دول يُنتج فى أراضيها البترول)، ودول مستهلكة للبترول. وإنى لأزعم أن كلا من هذين الطرفين له مصلحة أساسية فى ظهور هذا النوع من الإسلام : فالدول التى ينتج البترول فى أراضيها تسود الكثير منها أنظمة فى الحكم يفيدها إلى أقصى حد أن يُختزل الإسلام إلى هذه الشكليات، حتى تغيب عن أذهان الناس مشكلات الفقر وسوء توزيع الثروة والنمط الاستهلاكى للاقتصاد وتبديد الفرصة الأخيرة للنهوض الشامل فى المجتمعات البترولية. والدول التى تستهلك البترول واثقة من أن تدفق هذه المادة الحيوية يصبح مضموناً حين تكون عقول الناس فى البلاد البترولية مغيّبة فى الشكليات وغارقة فى نصوص فقهاء العصور

الغابرة وشراحها ومفسريها. **فهل يحلم بلد مثل أمريكا بوضع أفضل من ذلك الذى تصبح فيه الأجيال الجديدة من أبناء البلدان الإسلامية فى رعب دائم من عذاب القبر وثعابينه التى تنهش كل من يجرؤ على التساؤل أو النقد أو التمرد على القيم والأوضاع السائدة؟ وهل يحلم الغرب، ومعه إسرائيل، بوضع أفضل من ذلك الذى يؤكد فيه أهم الأعضاء فى أكثر الجماعات الإسلامية فاعلية ونشاطاً، أن مشكلة القدس والصراع ضد إسرئيل مؤجلان إلى حين قيام الدولة الإسلامية (كما ورد بالفعل فى محاضر التحقيق مع مجموعة الإسلامبولى)؟** وهل يحلم الطرفان، من منتجين ومستهلكين، بوضع أفضل من ذلك الذى تسيطر فيه على الأجيال الجديدة جماعات لم تصدر عنها كلمة نقد واحدة ضد سوء توزيع الثروة البترولية وجنون الاستهلاك فى بلدانها؟

لاجدال فى أن الارتباط واضح بين هذا الإسلام البترولى ومصالح الدول التى تستهلك بترول العالم العربى الإسلامى، وخاصة إذا علمنا أن إقبال المجتمعات الإسلامية البترولية على شراء سلع الدول الصناعية يزداد يوما بعد يوم.

وهكذا تكتمل حلقات المؤامرة : فالإسلام البترولى يُبعد أذهان الشعوب التى تدين به عن المشاكل الداخلية والخارجية لمجتمعاتها، ولكنه لا يمس مصالح الدول الرأسمالية الكبرى فى البترول. وهو

يدعو الناس إلى الزهد فى متاع الدنيا والتدبر فى ما ينتظرهم بعد الموت، ولكنه لا يمس ميولهم الاستهلاكية التى تصل إلى حد السفاهة، والتى تسهم فى إدارة عجلة الانتاج الاقتصادي فى الدول "الصليبية، كما يلقبها وعاظ هذا الاسلام. **ولا يجد الإسلام البترولى أى تناقض بين دعوته إلى شمول الشعائر ونشرها على كافة المستويات، وخصوصية الثروة والنفوذ وفردية القرار السياسى. إنه، باختصار، إسلام يوظف لحماية المصالح البترولية للقلة الحاكمة، وحلفائها من الدول الأجنبية المستغلة.**

وفى مقابل هذا كله نستطيع أن نتصور صيغة أخرى للإسلام تأخذ على عاتقها توظيف الثروة البترولية من أجل تحقيق المبادىء التى تعبر عن أسمى ما فى العقائد الدينية، كالعدالة والمساواة والمشاركة. هذه الصيغة للإسلام تشكل تحديا لعقول المسلمين المعاصرين وخيالهم. ذلك لأنهم يواجهون الآن موقفاً جديدا لم يكن لهم به عهد من قبل، موقفاً تجتمع فيه العقيدة مع الثروة، بحيث يصبح التحدى الحقيقى أمامهم هو كيفية الانتفاع من الثروة، من أجل المحافظة على نقاء العقيدة وإحداث تحول حاسم إلى الأفضل فى حياة الناس.

لكن هذا التصور لا يخرج، فى الوقت الراهن، عن دائرة الأحلام. أما الواقع فيشهد بأن العقبة الكبرى فى وجه النهضة الحقيقية للشعوب التى تملك ثروة من أهم ثروات العالم هى **البترو ــ إسلام**.

فإذا سمعنا الوعاظ والدعاة يحذروننـا، كل يوم، من مؤامرة الغرب المسيحيى على الإسلام، فلنقل لهم إنه ليس أحب إلى هذا الغرب، الذى هو رأسمالى واستغلالى قبل أن يكون مسيحياً، من أن يسود إسلام البترول هذا ويصبح هو العقيدة المسيطرة على شعوب العالم الإسلامى كله، وليس أبغض إلى هذا الغرب من ذلك اليوم الذى يتمرد فيه هذا العالم على إسلام البترول ويجعل من تلك الثروة الهائلة وسيلة للارتقاء بحياته وتحقيق مزيد من النقاء لعقيدته.

مستقبل الأصولية الإسلامية

(بحث نقدى فى ضوء دراسة للدكتور حسن حنفى)

أصبح من أساليب التفكير الشائعة، التى تقتنع بهـا أعداد هائلة من أجيالنا الجديدة، الانتقاص من قدر تجارب الشعب السابقة كلها دفاعـاً عن تجربة جديدة يراد الترويج لهـا. فطـوال تـاريخ ثـورة ٢٣يوليو كان المثقفون الذين جندوا أنفسهم لخدمة النظام القائم أوالذين اعتنقوا اتجاهاته عن إيمان، يرددون مقولة ظلت تتكرر حتى سرت بين الناس مسرى البديهيات، وهى أن تجربة الحياة الحزبية فى مصر قد فشلت، واليسار لا يمثل مصر لأنه يتلقى أفكاره من الخارج، واليمين يريد المحافظة على استغلاله ويقدم فكراً تخديرياً لا يخدم مصالح الجماهير، وإذن يبقى بعد هذا فكر الثورة (سواء اتخذ صيغة هيئة التحرير أم الاتحاد القومى أم الاتحاد الاشتراكى) بوصفه الصيغة الوحيدة المقبولة والصالحة. وفى سنوات "التصحيح" العشرة أضيفت بعض التعديلات إلى هذه الصيغة، ولكن إطارها العام، الذى يسعى إلى هدم التجارب الأخرى لكى يظل هناك فكر واحد هو الصحيح، ظل قائماً، وبلغ من تغلغل أسلوب التفكير هذا فى العقول أن المعارضين أنفسهم بدأوا يتبنونه، ويجدون لزاماً عليهم، لكى يدافعوا عن اتجاهم الخاص، أن يحوّلوا التجارب السابقة إلى أنقاض، لكى

يظل البنـاء الوحيد الصـامد بينهـا هـو فكرهـم الخـاص، أى أنهـم هـم بدورهم يعتنقون مذهب "الحقيقة الواحدة" التى لا تقبل تعدداً أو تغيراً، والتى تمحو كل ما عداها وتنظر إليه، لا على أنه وجهة نظر مختلفة، أو خطوة فى الاتجاه الصحيح، بل على أنه كله بطلان وبهتان.

ولقد كان هذا هو المنطلق الذى بدأ منـه الدكتـور **حسـن حنفـى** فى سلسلة مقالاته الطويلة عن "**الحركة الإسلامية المعاصرة**"* ، التـى بناها على دراسة استمرت ـ كما قال ناشرو المقالات ـ سـنة كاملـة، للتحقيقات مع أعضـاء تنظيم الجهاد فى قضية قتل رئيس مصر السابق أنور السادات. فهو بدوره يتخذ نقطة بدايته من نقد التجـارب الحزبيـة السابقة، مردداً عنها نفس الحجج التى ظل الكتاب الدعائيون يرددونهـا طـوال ثـورة ٢٣ يوليو، دون أيـة محاولــة علميــة أو حتــى منطقيــة لاختبار صحة هذه الحجــج، كمـا كـرر نفـس الانتقـادات التـى وجهـت مراراً إلى اليسار، وإلى العلمانيين والليبراليين، لكى يثبـت أن التيـار الذى يؤمن به، وهو ما يسميه **بالأصولية الإسلامية**، هو وحده القـادر على تقديم الحل.

---

* ظهرت هذه المقالات فى خمس عشـرة حلقة فـى جريـدة "الوطـن" بـالكويت عـام ١٩٨٢. وسوف نشير إليها برقميـن : الأول هـو رقـم المقال، والثانـى ر قـم العمـود فى الجريدة.

ولا جدال فى أن من الممكن تصور نقطة انطلاق أخرى، يُنظر فيها إلى التجارب السابقة، منذ بداية المرحلة الحديثة فى التاريخ المصرى، على أنها روافد كانت تصب، بأشكال مختلفة ، فى تيار الوعى الشعبى، وتشكل مؤثرات ظلت تتراكم وتتفاعل على مدى عشرات السنين. ومستوى الوعى فى أمة من الأمم لا يتحدد بعمليات استبعاد وإدانة تستهدف آخر الأمر الاحتفاظ بتيار واحد فقط، وإنما هو أشبه بطبقات أوصلت هذا الوعى إلى ما هو عليه الآن. فكل تجربة تبنى شيئاً، وتهدم الصخور فى ترّسبها واحدة فوق الأخرى، بل إنه يزيد عنها فى ذلك التفاعل المستمر الذى يتم بينها، والذى تكون فيه المرحلة الأخيرة حصيلة للتفاعل وتبادل التأثير بين المراحل السابقة جميعاً. أى أننا نستطيع أن نضع تصوراً للتاريخ مبنياً على "التكامل"، لا على "الاستبعاد"، ولكن يبدو أن كثيراً من أعضاء المدرسة الفكرية التى أفرزتها ثورة ٢٣ يوليو لا تستطيع أن تفكر إلا من منظور "الحقيقة الواحدة"، وتجد لزاماً عليها أن تهدم الجميع قبل أن تقيم بناءها الخاص. وهذا ما فعلته مقالات حسن حنفى عندما سمعت إلى الدفاع عما يسميه "بالأصولية الإسلامية".

على أن خطورة هذه المقالات لا تنبع فقط من منظورها العام، الذى يستبعد تجارب أسهمت بإيجابياتها وسلبياتها، فى تكوين الوعى الشعبى على مدى التاريخ الحديث، فهذا المنظور كما قلنا جزء من طريقة فى التفكير أثّرت فى جيل كامل، ولا يمكن أن يعد أى كاتب

بعينه مسئولا عنه، وإنما كان المسئول الحقيقى هو ذلك الجو العام الذى جعل فكرة "الحقيقة الواحدة والوحيدة" أمراً لا مفر منه. **بل إن الخطر الحقيقى لهذه المقالات يكمن فى تناولها لأشد التيارات المعاصرة حساسية فى العالم العربى المعاصر، وهو التيار الدينى فى أشد اتجاهاته تطرفاً، وتصويرها لهذا التيار وكأنه هو موجة المستقبل فى العالم العربى، واستخدامها مناهج حديثة فى التحليل من أجل إضفاء طابع الأصالة والوطنية والتحرر على هذا التيار.** ولما كان هذا التقييم يتكرر، مع تفاوت فى أسباب الاهتمام ودرجة التعاطف، لدى المحللين الغربيين بوجه عام، والأمريكيين منهم بوجه خاص، فإن أهمية هذه المقالات تكمن فى إثارتها لتلك القضية التى هى فى نظر الكثير قضية الساعة، وهى : **هل أخفقت كل البدائل فى العالم العربى بحيث لم يبقَ أمامه إلا البديل الإسلامى، بالمعنى الذى تطرحه الجماعات المتطرفة؟ وهل هذا البديل هو حقاً طريق الخلاص؟**

من أجل هذه الأسئلة الخطيرة التى تثيرها قراءة هذه المقالات، بدا لنا أن من الضرورى اختبارها بطريقة نقدية دقيقة، تكشف عن أخطائها المنهجية والموضوعية وعن تناقضاتها الداخلية العديدة والحادة، وعن توجهاتها التى تضيف فى رأينا، بلبلة وحيرة فكرية شديدة، إلى موضوع يكتنفه التعقيد والغموض أصلاً، بسبب سياج

التحريم الذى يحيط به من كل جانب، والذى يجعل مناقشته بحرية وصراحة أمراً مستحيلاً منذ البداية.

وعلى الرغم من أن النقد والتحليل الذى نعتزم القيام به ليس موجهاً إلى شخص كاتب هذه المقالات بقدر ما هو موجه إلى الأفكار والمبادئ التى تنطوى عليها مقالاته، وإلى المشكلات الخطيرة التى تثيرها، فقد كان من الطبيعى أن نكشف بالتفصيل عن سلبيات هذه المقالات، قبل أن ننتقل إلى مناقشة عامة للمشكلات المثارة فيها. وهكذا يستطيع القارئ أن يميز بين هدفين رئيسيين لبحثنا هذا : الأول هو بيان أوجه الخطأ والتناقض فى المقالات التى نعرض لبحثها، والثانى هو الإدلاء برأينا الخاص فى الموضوعات الخطيرة التى تثيرها.

بقيت كلمة أخيرة فى هذه المقدمة، وهى أننى أعترف من البدء، فى ضوء الأخطاء والتناقضات التى ظهرت لى فى المقالات، بأن لهجة انتقادى ستكون شديدة فى أحيان كثيرة. ولهذه الشدة فى الانتقاد تبريران، أحدهما يتعلق بالموضوع نفسه، وهو الكم الهائل من التناقضات والتحليلات الخاطئة التى سنكشف عنها خلال العرض، والثانى يتعلق بالمبدأ العام، وهو أن التوجيه السيِّئ فى الأمور التى تمس مستقبل أجيال بأسرها، وفى مجتمع يعانى أصلاً من عدوان

الغاصبين والقامعين والمستغلين، لا يحتمل تخفيف اللهجة أو المداراة، ولابد أن يكون لدينا من النضج ما يسمح لنا بأن نواجه المخطئ دون مجاملات حين يكون رأيه مستهدفاً توجيه العقول، وبخاصة العقول الشابة، فى أمة عانت طويلاً من التضليل الفكرى الذى يكتسى برداء الدعوة إلى إصلاح الأوضاع وتغييرها.

الفقهاء والجماعات الإسلامية المعاصرة :

لما كانت كثير من الجماعات الإسلامية المعاصرة، وعلى رأسها جماعة الجهاد، تعلن انتسابها إلى الآراء التى كان ينادى بها مجموعة من الفقهاء المحافظين، وعلى رأسهم ابن تيمية وابن حزم، فقد احتل موضوع الفقهاء مكانة هامة فى مقالات د. حسن حنفى، لاسيما وأن الكاتب ينظر إلى نفسه، فى كثير من الأحيان، على أنه امتداد عصرى لتراث الفقهاء. ومع ذلك فإن من الصعب أن يهتدى المرء، من خلال ما كتب فى هذه المقالات، إلى موقف محدد للكاتب من الفقهاء، أو رأى واضح المعالم فى التأثير الذى يعتقد أنهم مارسوه فى الجماعات الإسلامية المعاصرة.

إن الكاتب يتحدث (فى ١/٢) عن موقف العداء الذى وقفه الفقهاء من علوم أصول الدين وأصول الفقه والحكمة والتصوف، وكان هذا العداء "دفاعاً عن العقيدة ضد البدع، وعن الأصالة ضد

التبعية، وعن النص **الخام** ضد تعقيله وتفسيره وتأويله. وكـان الفقهـاء حرّاساً للعقيدة الأصلية ضد **محاولات فهمها وتحديثها** بحيث يقضى على خصوصيتها ومصدرها وفاعليتها ...وبالتالى أصبح الفقهاء، بالرغم مما قد يوصفون به من تزمت وتعصب وضيق أفق، يعبِّرون عن الأصالة الإسلامية، ولذلك ارتبطت الجماعات الإسلامية المعاصرة بهذا التراث الفقهى القديم". ويواصل الكاتب كلامه بعد قليل فيقول عن الجماعات المعاصرة المتأثرة بتراث الفقهاء : "يقوم دعاتها... بالدفاع عن الأصيل ضد الدخيل، وحماية العقيدة من الشرك، والمحافظة على النص "الخام" من التأويل، **فكانوا مثل الفقهاء أهل نقل لا أهل عقل.** وكما حوت فتاوى الفقهاء على إجابات إسلامية **أصيلة** على قضايا العصر، وكانت نماذج فى الوجدان الدينى عند الناس على قدرة الإسلام على قبول **التحدى العصرى**، أصبحت مجموعة فتاوى ابن تيمية موسوعة إسلامية ضخمة تكشف عن الحلول الإسلامية الأصيلة **لمشاكل العصر**".

فى هذه النصوص التى تكشف عن تعاطف وتقدير من الكاتب لأصالة الفقهاء القدامى، وتقدم تبريراً لارتباطات الجماعات الإسلامية المعاصرة بتراثهم، لا يملك المرء إلا أن يعترض بشدة على ما تعبِّر عنه من تناقضات ومن اتجاهات شديدة الرجعية :

١- فهناك تناقض صارخ بين وصف الفقهاء بأنهم أهل نقل لا عقل، وبأنهم يحافظون على النص الخام من التأويل، وبين القول إنهم يقدمون إجابات إسلامية لقضايا العصر، ويثبتون قدرة الإسلام على قبول التحدى العصرى. وحتى لو كان المقصود هنا هو عصر هؤلاء الفقهاء أنفسهم، فإن من يتمسك بحرفية النص الخام، ويرفض العقل متمسكاً بالنقل، لن يكون قادراً على قبول أى تحدٍّ عصرى، ولا راغباً في ذلك، لأن مواجهة هذا التحدى تفترض وجود تأويل وتحديث للنص، وهو ما يرفضونه أصلاً حسب تعبير الكاتب.

٢- وتنطوى عبارات الكاتب على فهم شديد القصور لمعنى "الأصالة الإسلامية". فهنا ترتبط الأصالة بالامتناع عن التأويل والتفسير، ويصبح فهم النص وتعقيله "بدعة"، ويعد تحديث النص الدينى ابتعاداً عن الأصالة، ويكون المثل الأعلى هو الاحتفاظ "بالنص الخام" على حد تعبيره، أى قبول النص بحرفيته، وكأنه فى خزانة حديدية محكمة الإغلاق ومختومة بسبعة أختام. ومن الغريب حقاً أنه يصف الفقهاء الذين يقومون بهذا العمل بأنهم "حراس للعقيدة"، وهم فى الواقع حراس لتلك الخزانة المحكمة الإغلاق، أو على الأصح "سجّانون" يحبسون العقيدة فى كهوف التخلف ويحجبون عنها. نور العقل. وحتى لو كان الكاتب يعرض

هنا رأى هذه الجماعات، فإن استخدامه تعبيرات مثل "حراس العقيدة"، والحفاظ على "الأصالة الإسلامية"، والدفاع عن العقيدة ضد البدع، إلخ .. لن يفهم منه القارئ إلا أن الكاتب يؤيد هذه المواقف من كل قلبه. ولست أدرى كيف يرضى ضمير كاتب عصرى، مثل حسن حنفى، أن تمرّ تعبيرات مثل "أهل نقل لا أهل عقل". و"يحافظون على النص ضد تعقيله وتحديثه" دون أن يعلّق عليها، وهو يعلم أن شباباً بالملايين معرضون لعملية تغييب للعقل تهدد مستقبل الأمة العربية، ومع ذلك يقدم هذه التعبيرات الخطيرة فى معرض الاستحسان، وكأنه يدعو الشباب إلى التمسك بما فيها.

٣- ومن الغريب أن هذا الموقف الشديد الرجعية، الذى وقفه هؤلاء الفقهاء حسب وصف الكاتب لهم، **يوصف بأنه موقف وطنى يصون الأمة من أعدائها.** فهو يقول فى الموضع نفسه :"كانوا طليعة الأمة فيما يتعلق بالتصدى الفعلى لأعداء الأمة فى الخارج أو فى الداخل" ويبرر تعلق المسلمين المعاصرين بهم بأنه راجع إلى أن "الأحوال لم تتغير والأعداء لم تتغير وإن تغيرت الأسماء" ومرة أخرى يقول : " كان الهدف واحداًعند الفقهاء على مرّ العصور : الدفاع عن **مصالح الأمة** فى الداخل والدفاع عن **أراضى المسلمين**" (١/٢). ولا يملك المرء، إزاء سيل المديح الذى يكيله الكاتب لهؤلاء الفقهاء إلا أن يتساءل : **هل يكون الدفاع عن**

مصالح الأمة فى الداخل ومقاومة أعدائها فى الخارج، عن طريق التمسك بحرفية النص ورفض العقل والتحديث ورفض العلوم التى يستخدم فيها حد أدنى من العقل، كأصول الدين وأصول الفقه، حسب رأى الكاتب؟ هل هذا الموقف المتزمت يخدم مصالح أية أمة، أم أنه أسرع وسيلة للقضاء عليها، حتى لو كان ذلك باسم الأصالة ومحاربة البدع؟.

ويتبلور هذا الموقف المضطرب بوضوح كامل عندما يقول الكاتب (فى ٣/٩) "كان الفقهاء أهل إصلاح و**تغيير**، وكانوا **الحراس** على الشرع والراعين لمصالح الأمة". أما كيف يدعون إلى التغيير وهم فى الوقت ذاته حراس للشرع، يحافظون على حرفيته من التعقيل والتحديث، فهذا لغز لا يمكن أن يحله إلا الكاتب نفسه، وأعترف بوقوفى أمامه عاجزاً عن الفهم.

٤- ولكننا قبل أن نفيق من دهشتنا إزاء التناقض السابق، نفاجأ بتناقض أشد منه، يتحول فيه الكاتب إلى ناقد للموقف المحافظ الذى وقفه هؤلاء الأصوليون، بعد سيل المديح الذى سمعناه فى الفقرات السابقة. فهو فى نفس المقال الذى أخذنا منه بعض الاقتباسات السابقة (المقال الثانى) ، يتحدث عن إخفاق الحركات الإصلاحية الحديثة فى القرن التاسع عشر، فيقول : "انتهت الحركة الإصلاحية

إلـى **محافظـة** دينيـة، وتحولـت الليبراليـة إلـى **فرديـة تسـلطية**، كمـا انقلب التيار العلمى إلـى **ممارسـات للخرافـة وعـودة إلـى الإيمـان"** (٣/٢) هنا نجد أن المحافظة الدينية، التى كال لها المديـح مـن قبـل باعتبارها حراسة للعقيدة والأمـة وتأمينـاً مـن البـدع، قـد أصبحـت رذيلـة، بـل إن التعبير الأخـير، وهـو "انقلـب التيــار العلمــى إلــى ممارسات للخرافة وعودة إلى الإيمان" يصدمنا بكل قوة، لأنه يربط بين العودة إلى الإيمان وممارسة الخرافة، وهو ما يتناقض مع كـل مـا سـمعناه مـن قبـل، ويـترك القـارئ حـائراً : أيـن يقــف الكــاتب بــالضبط مــن مســألة المحافظــة والتجديـد، والحرفيــة والتــأويل، والأصالـة والتحديـث؟ وتـزداد حـيرة القـارىء وبلبلتـه عندمـا يجـد الكاتب قد اتخذ موقف النقد الشديد من جماعات الإخــوان المسلمين المعـاصرة لنفـس الأسـباب التـى امتـدح مـن أجلهـا فقهــاء الـتراث الإسلامى. فــأول سـلبيات هـذه الحركـة الإسـلامية المعـاصرة، فـى رأيه ، هو "التركـيز علـى أولويـة الإيمـان علـى العقـل، ممـا جعـل الجماعة دينية أكثر منها عقلانية، تبدأ من الإيمان كمسـلمة لا تقبـل النقاش، وبالتالى سادت العاطفة وعمّ التعصب أحياناً فزاد التصلب، وقل الحوار، وضاق الأفق" (٣/٣).

وفى تقييم الكاتب لكتاب "الفريضة الغائبة" نجد أن العيب الأول فى نظره هو ذاته تلك الفضيلة الأولى التى لاحظها من قبل لدى الفقهاء، فهو "**سيادة النصوص الخام سواء من الكتاب أو السنة أومن فقهاء المسلمين وأئمتهم خاصة ابن تيمية ... مما يدل على عزلة الجماعة عن واقعها وإيجاد بديل عنه فى التراث القديم.... وفى واقع القدماء مما جعلهم يسقطون عامل التاريخ والزمن من الحساب**". (٤/١٣) وهكذا أصبحت النصوص الخام علامة تخلّف بعد أن كانت حراسة للعقيدة ودفاعاً عن أصالة الأمة.

٥- ولكى يجهز الكاتب على البقية الباقية من عقل القارئ، يعود مرة أخرى، فى المقالات الأخيرة، إلى امتداح مواقف الفقهاء المحافظة على النص الخام، وتأكيد دورها فى تحريك التاريخ، فيتحدث فى (١/١٢) عن كتاب الفريضة الغائبة من حيث إنه لا يحتوى بدوره إلا على "النص الخام"، متمثلاً فى نصوص الفقهاء التى هى "زبدة التراث وخميرته الأولى، وأكثر النصوص فاعلية فى سلوك الناس. فالنصوص الفلسفية لا تؤثر إلا فى القلة المثقفة المتعالية ... والنصوص العقائدية لا تؤثر إلا فى العلماء المتخصصين فى أصول الدين (!!)... أما النصوص الفقهية فهى... **أشبه بالمنشورات السياسية اليوم وبيانات الأحزاب السياسية**

والمؤتمرات الصحفية للقادة ، وبالتالى كان لها فعلها المباشر فى الجماعة الإسلامية ورؤيتها لأحداث العصر".

وهكذا، بعد أن ربط فى الفقرة السابقة بين المحافظة والتخلف والخرافة وضيق الأفق، وانتقد كتاب "الفريضة الغائبة" لأنه "غاب" فى النصوص الخام، الدينية والفقهية، يعود الآن فيجعل للنصوص الفقهية المحافظة دور المنشورات السياسية الثورية التى هى وحدها القادرة على تحريك الجماهير، بعكس النصوص الفلسفية والعقائدية.

٦- وقبل أن أختم حديثى فى هذا الموضوع، أود أن أشير إلى التناقض الأكبر بين الموقف العام الذى اتخذه الكاتب فى هذه المقالات، وموقفه المعروف فى كتبه وأبحاثه الأخرى. ويكفى أن أشير إلى آخر هذه الكتب، أعنى "**التراث والتجديد**" ، الذى دافع فيه الكاتب بكل قوة عن تحويل النص الدينى إلى حقيقة تعاش فى العصر الحاضر، وهاجم بنفس القوة تجميد هذا النص وتقييده بمرحلة ماضية فى التاريخ، وبلغ به الإسراف فى التأويل حداً جعله يستخدم تعبيرات مثل "الله هو الحرية والأرض"، ويقول إن لفظ الله "ينطوى على تناقض داخلى" ولفظ "إسلام" فقد معناه الأصلى، ولفظ "دين" لا يؤدى إلى الإيصال، ولا ينقل "المعنى الأصلى"، وذلك على أساس أن "اللغة التى يرفضها العصر حتى

ولو كانت لغة قديمة لا يمكن استعمالها من جديد" (١٣٥)، وينادى بالانتقال من العصر القديم "المتمركز حول الله" إلى العصر الحالى المتمركز حول الإنسان (انظر مثلا ص ١٣٩) ويصدر أحكاماً مثل: "نشأ التراث من مركز واحد وهو القرآن والسنة، ولا يعنى هذان المصدران أى تقديس لهما أو للتراث، بل هو مجرد وصف لواقع" (١٣٧) أو مثل "فمعنى الإلحاد فى الحضارة الغربية يعنى الإيمان فى تراثنا القديم". "فالإلحاد بهذا المعنى رغبة فى بيان الأثر العملى للأفكار، ورد فعل الإيمان المتحجر المكتفى بذاته يكفى المؤمنين شر القتال" (ص٦٦)، وفى موضع آخر يقول: **"فالإلحاد هو المعنى الأصلى للإيمان لا المعنى المضاد، والإيمان هو المعنى الذى تواردە العرف حتى أصبح بعيداً للغاية عن المعنى الأصلى، إن لم يكن فقداً له**"(٦٧). ويقول "ليس للعقائد صدق داخلى فى ذاتها بل صدقها هو مدى أثرها فى الحياة العملية، وتغييرها للواقع. فالعقائد هى موجهات للسلوك، وبواعث عليه لا أكثر، وليس لها أى مقابل مادى فى العالم الخارجى كحوادث تاريخية أو أشخاص أو مؤسسات" (ص٦٦). كذلك يقول : "ليس المقصود من الوحى إثبات موجود مطلق غنى لا يحتاج إلى الغير، بل المقصود منه تطوير الواقع فى اللحظة التاريخية التى نمر بها" (نفس الصفحة).

وأخيراً نجد تعبيراً مثـل : "**العلمانيـة إذن هـى أسـاس الوحـى. فـالوحى علمـانى فـى جوهره ، والدينيــة طارئــة عليــه مــن صنــع التاريخ، تظهر فى لحظات تخلُّـف المجتمعات وتوقفها عن التطـور**" (ص٦٩). هذه النصوص التى اقتبستها من أحدث ما كتب المؤلف (١٩٨٠)، تقدم لنا فكرة عن الجو العقلى الذى يعيش فيه. ولست هنا فى معرض مناقشة آرائه هذه، ولكننى أود فقط أن أطرح سؤالا أراه على أعظم جانب من الأهمية: **كيف يستطيع عقل واحد أن يجمع بين هذا التأويل الشديد الإسراف للمفاهيم والمعـانى والمعتقدات الدينيـة، فـى كتـاب يراه أصدق الكتـب تعبيراً عن وجهـة نظره، وبين ذلك التعاطف مع الفقهاء المحافظين على النص الخام، المهاجمين لأبسط تأويل أو تفسير؟** وإذا فرضنا أن مؤرخاً أراد فـى المستقبل أن يحدد الموقف العام لحسن حنفى. من هذه المسألة فهل سيظل هـذا المؤرخ محتفظـاً بقـواه العقليـة سليمة بعد أن يتراقص مـع كاتبنـا فـى حلقـة التناقضات الجنونية التى تدور فيها معالجته للموضوع؟.

المصدر المباشر : الإخوان المسلمون :

لما كان الإخوان المسلمون هم الأصل الذى انبثق عنه فكر جماعة الجهاد وغيرها من الجماعات الإسلامية المعاصرة، فإن الكاتب يستفيض فى الحديث عنهم، ويعدد مزاياهم وعيوبهم، ولكنه يقع هنا أيضاً فى عدد لا يستهان به من الأخطاء المنهجية والتاريخية، وتحتشد معالجته للموضوع، كما هى العادة، بالأحكام المتناقضة.

فهو يبدأ معالجته لموضوع الإخوان المسلمين بالربط بين زعيمهم حسن البنا وبين الحركة الوطنية التحررية. وليس هذا الربط ذاته هو الذى يهمنا، وإنما المهم أن نتبين السبب الذى يقدمه المؤلف لتعليل ذلك ولنستمع إلى ما يقوله : "بدأ حسن البنا دعوته فى الإسماعيلية على ضفاف القناة، وهو يشاهد جنود الاحتلال، فارتبطت الدعوة الإسلامية بالحركة الوطنية منذ البداية فى مصر" (١/٣). إن أصغر تلميذ تلقى درساً واحداً فى المنطق يستطيع أن يدرك تهافت هذه الحجة التى تستخلص نتيجة ضخمة، هى "ارتباط الدعوة الإسلامية بالحركة الوطنية منذ البداية فى مصر"، من مقدمة تافهة هى أن حسن البنا كان يشاهد جنود الاحتلال فى الاسماعيلية ــ ناسياً أن هذه المدينة التى كان يعيش فيها أيضاً تجار وعمال كان بعضهم يتعامل مع الإنجليز ويتعاون معهم رغم أنه "يشاهدهم" كل يوم ! أما

الشبهات التاريخية التى أثارها البعض ــ والتى لا أناقشها هنا ولكن لابد من الإشارة إليها ـــ عن **وجود اتصالات خفية بين جماعة الإخوان فى بدايتها على الأقل وبين السفارة البريطانية وعن دور المستر سمارت، المستشار الشرقى للسفارة، فى دعم الإخوان، وعن وجود مصلحة مشتركة بين الفريقين تتمثل فى رغبتهما فى إزاحة خصمهما اللدود** ـ وهو حزب الوفد ـ **هذه كلها أمور لا يخطر ببال الكاتب أن يثيرها**، أو يناقشها، أو يرد عليها، وكفاه أنه "أثبت" ارتباط الإخوان بالحركة الوطنية ما دام حسن البنا كان يشاهد الإنجليز فى الإسماعيلية !

ـ يتحدث الكاتب عن ارتباط الدعوة الإخوانية باللجنة المصرية للطلبة والعمال عام ١٩٤٧ (والصحيح ١٩٤٦) بطريق غير رسمى، ثم ينتقد الجماعة لأنها رفضت الارتباط بها رسمياً. ومع ذلك، ورغم انتقاده هذا، يصل إلى استنتاج خطير هو "**كان الاستعمار ينظر إليها بحق على أنها العدو الرئيسى له فى المنطقة**" (١/٣)، ولسنا ندرى كيف برر الكاتب لنفسه إصدار هذا الحكم، دون أن يرد على الشبهات التى أشرنا إليها من قبل، والتى أثارها عدد لا يستهان به من المؤرخين. ولكن من المؤكد أن الإخوان قد لعبوا دوراً إيجابياً فى محاربة لجنة الطلبة والعمال، والدليل على ذلك مهادنتهم، داخل

الجامعة وخارجها، لحكومة إسماعيل صدقى الثانية التى تولت الحكم فى تلك الفترة لكى تبطش بالمدّ الوطنى الجارف. وكل من عاصر هذه الفترة يذكر خطاب زعيم طلبة الإخوان فى الجامعة، حسن دوح، عن إسماعيل "الذى كان صديقاً"، مع أن تاريخ إسماعيل صدقى الأسود كان كفيلاً بإبعاد كل إنسان وطنى عن طريقه. ومن هنا فإن ما قاله المؤلف عن العداء "المشهود" بين الإخوان والقصر، وهو العداء الذى لم يجد له سنداً سوى حادث مقتل حسن البنا، يدخل فى باب الأوهام، إذ أن الحادث الأخير جاء نتيجة لتناقض مرتبط بالصراع الذى نشب فى أواخر الأربعينات بين الإخوان وأحزاب الأقليات التى كان يقف وراءها الملك، وتبادل الإرهاب والقتل بين الطرفين. أما خلال السنوات الطويلة التى سبقت ذلك، فقد كان التفاهم سائداً بين الإخوان والقصر، وذلك لنفس السبب الرئيسى، وهو أن الإخوان كانوا أداة فعّالة لمحاربة الوفد، وهو غاية ما يتمناه الملك وأذنابه.

ـ ويرتكب الكاتب خطأ تاريخياً فاحشاً حين يقول "**وكانت انتخابات اتحادات الطلاب بالجامعة قبل الثورة تعطى مرشحى الإخوان ٩٥٪ من أعضاء الاتحاد**" . فلو رجع الكاتب إلى وثائق هذه الفترة، وإلى شهادات معاصريها، لتبين له أن العكس هو الصحيح وأن الإخوان كانوا عاجزين تماماً، طوال معظم السنوات السابقة على الثورة، عن السيطرة على اتحادات الطلبة التى كان الديمقراطيون والوفديون يحصلون على معظم مقاعدها.

ـ ويصدر الكاتب أحكاماً شديدة المبالغة، كقوله : " لا يوجد زعيم وطنى إلا واتصل بها (بجماعة الإخوان) إما بالانضمام إليها أوبالتعلم منها وحضور ندواتها والاستمتاع إلى محاضراتها". هذا حكم فيه تعميم شديد البطلان، لأنه ينطبق على الضباط الأحرار، ومنهم جمال عبد الناصر، كما ينطبق على حسن حنفى نفسه بالطبع، ولكنه لا ينطبق قطعاً على كل القيادات اليسارية، وهى القيادات التى كان لها دور هام فى الحركة الوطنية فى ذلك الحين.

ـ ويكيل الكاتب للإخوان مدحاً يتغزل فيه بوطنيتهم واشتراكيتهم وقوميتهم، فيقول: "ظل الإخوان إذن طول عمر الثورة بعيدين عنها فى السجون. وتم بناء مصر، وأضخم مشروع قومى منذ

محمد على، وهم بعيدون عنه، **مع أنهم كانوا من دعاته وممن شاركوا فى صياغاته قبل الثورة.** ولم يشاهد الإخوان وهم أحرار تأميم قناة السويس فى ١٩٥٦ **وهم الذين حاربوا فى ١٩٥١ لتحريرها،** ولم يدافعوا عن البلاد ضد الاعتداء الثلاثى **وهم دعاة الوحدة الشاملة لأطراف الأمة مع قلبها،** ولم يشاهدوا بناء مصر الاشتراكية ١٩٦١ - ١٩٦٤ وهم من أوائل الداعين للعدالة الاجتماعية والاشتراكية، ولم يشاهدوا معارك مصر ضد الحلف الإسلامى فى ١٩٥٦ **وكانوا المدافعين عن استقلال المنطقة ضد الأحلاف العسكرية وارتباط مصر بالغرب،** ... الخ (٥/٣).

ولكن فى نفس الصفحة التى نظم فيها الكاتب قصيدة الشعر هذه فى مدح الإخوان المسلمين وعتاب الثورة (فى عهد عبد الناصر) لأنهما أبعدتهم عن المشاركة فى كل المشروعات التى كان لهم فضل الدعوة إليها ـ فى نفس الصفحة وفى العمود التالى مباشرة، يتحدث الكاتب عن إخراج السادات لهم من المعتقلات والسجون فيقول "**أخرجهم وهو يعلم أنهم ليسوا خطراً عليه نظراً لعدائهم لعبد الناصر ونظراً لتخلفهم الفكرى وعدائهم للاشتراكية وللقومية العربية وللاتحاد السوفياتى وموالاتهم التقليدية للغرب، ولحرصهم على الإسلام الشعائرى المظهر، وكل ذلك قاسم مشترك بينه** (أى

السادات) وبينهم" (٤/٥). وهكذا من عمود إلى العمود المجاور، انتقل الإخوان من الاشتراكية والقومية والعدالة الاجتماعية والعداء للغرب إلى التخلف الفكرى والعداء للاشتراكية وللقومية والموالاة التقليدية للغرب، **وهو انتقال يغنى عن أى تعليق !**.

دور الناصرية وصراع الجماعات الإسلامية مع الثورة:

يشترك الكاتب مع عدد غير قليل من المؤرخين فى القول بأن الاضطهاد والتعذيب الذى لحق بالإخوان المسلمين فى سجون عبد الناصر كان هو السبب المباشر لجنوح فريق منهم إلى التطرف، والسعى إلى الانتقام، واللجوء إلى العنف، وهذا الفريق هو الذى تكونت منه الجماعات الإسلامية المتطرفة فى السبعينات. وهكذا يمكن القول إن الصراع بين الإخوان والثورة، وخاصة فى عهدها الناصرى، كان هو الأصل المباشر لظهور الجماعات.

وقبل أن نناقش آراء الكاتب فى هذا الموضوع الهام، نود أن نشير إلى الطريقة التى استخدم بها تعبير "الناصرية" فى مقالاته. فهو أحياناً يرى الناصرية امتداداً لحركة الإصلاح الدينى التى بدأت منذ القرن الماضى، فيتحدث عن القومية العربية التى يعد الإسلام أحد مكوناتها. ويتخذ نموذجاً لها من الناصرية "التى رأت فيها الشعوب العربية والإسلامية استئنافاً لحركة الإصلاح الدينى بالرغم مما يبدو

عليها من علمانية" (٣/٢). ولكنه يضخم دور الناصرية فى السبعينات بحيث يجعلها هى وحدها المسئولة عن مظاهرات الطلبة فى السبعينات (٦/٢)، بل إنها هى التى حركت الجماهير فى الانتفاضة الشعبية فى ١٨ و ١٩ يناير، لأن "جماهير الناصرية من الفقراء والمحرومين" هم الذين قاموا بهذه الثورة. ومع ذلك فإنه لابد قد أدرك أن هذا حكم مبالغ فيه، لأن انتفاضة يناير كانت أوسع بكثير من أن تكون انتفاضة لجماهير الناصرية وحدها، ولذلك عاد بعد قليل فتحدث عن "الناصريين بما تضم هذه التسمية من اشتراكيين وتقدميين وقوميين وماركسيين" (٦/٢) وهذا تعريف عجيب للناصرية، إذ لم يقل أحد إنها مرادفة لكل هذه التيارات معا، أو أنها تتسع بحيث تضم فى داخلها اليسار بكل درجاته، فضلاً عن الاتجاهات القومية. ولكن الأهم من ذلك أن هذا التعريف الواسع الأخير بجعل الناصرية تياراً علمانياً، ما دام يضم الاشتراكيين والتقدميين والماركسيين، ويستحيل بهذا الوصف أن تكون الشعوب العربية والاسلامية قد رأت فيها استئنافاً لحركة "الاصلاح الدينى" كما قال قبل قليل ويكتمل الخلط والاضطراب حين نرى الكاتب يتحدث فى المقال الأخير عن شىء يسميه "**الناصرية الشعبية**" يؤكد أنه هو "الرغبة المكبوتة على مدى عشر سنوات"، ويرى أنه "لا سبيل إلى وقف الناصرية الشعبية القادمة فى المستقبل القريب .. فاختيار مصر الثورى الذى بدأ فى يوليو ١٩٥٢ ما زال يمثل اختيارها الأول" (١٥/٣) ومع ذلك فإنه فى نفس

المقال يحدد فى السطور الأولى اختيار مصر الأول على نحو مضاد تماماً إذ يقول عن الأصولية الإسلامية إنها "**مستقبل مصر الذى لا بديل له مهما كانت هناك من انجازات اجتماعية وسياسية تقوم بها الأيديولوجيات الثورية العلمانية. فهى البديل المستقبلى الوحيد**" (١/١٥).

والآن بعد أن تبين لنا أن الناصرية ليس لها عند الكاتب سوى معان مضطربة متناقضة، لنعد إلى موضوعنا الأساسى، وهو علاقة الإخوان بالثورة، تلك العلاقة المأسوية التى انتهت إلى تنكيل الثورة بالإخوان، وانتقام الإخوان وفروعهم المتطرفة من الثورة.

إن الكاتب يصف بالتفصيل الصدام بين الثورة والإخوان، وكيف نال الإخوان على يد الثورة من السجن والتعذيب والقتل ما جعل بينهم وبينها "ثأراً لا يمحوه إلا الدم" (٣/٥) ويرى أن حادث المنصة فى ١٩٨١ هو أكبر رد فعل من التيار الإسلامى وأخذ بالثأر مما حدث للجماعة فى عمر الثورة" (٢/٤). ومع ذلك فإن هذا التفسير لحادث المنصة ينهار تماماً عندما نراه يتحدث عن تحالف السادات معهم ضد الناصرية واستعانته بهم ضد أعدائه من الوطنيين والتقدميين، وحين يؤكد أن الإخوان خرجوا، "وهم شاكرون الحمد" (٤/٥) فمعنى ذلك أن الثأر الذى لا يمحوه إلا الدم لم يعد موجوداً

طوال الجزء الأكبر من عهد السادات، الذى رد اعتبارهم، وأعاد نشاطهم، واتخذهم حلفاء له.

والواقع أن فكرة وجود ثأر طويل المدى بين الإخوان، والجماعات المنبثقة عنهم، وبين ثورة ٢٣ يوليو، منذ أحداث عام ١٩٥٤ حتى ٦أكتوبر ١٩٨١، توحى بأن هناك خطأ واحداً يميز العلاقة بين هذين الطرفين طوال الأعوام الثلاثين من عمر الثورة. وحقيقة الأمر، فى رأيى، هى أن العلاقة بينهما لها نمط مختلف كل الاختلاف، هو محاولة كل من الطرفين استغلال الآخر لتحقيق مصالحه الخاصة، والانتقال إلى العنف كلما أصبح التعارض بين مصالح الطرفين صارخاً . ففى العامين الأولين من عمر الثورة، تصور الإخوان أنهم يستطيعون استغلالها لصالحهم، وتصورت الثورة أنها قادرة على استخدام الإخوان لمحاربة الأحزاب، وحدث تحالف مؤقت، ثم جاء الصدام عندما أصبحت معاهدة الجلاء مع بريطانيا حقيقة واقعة، وكان لابد للثورة أن تثبت أنها هى القوة الوحيدة التى ينبغى أن يُعمل لها حساب فى مصر. وبعد فترة مصالحة تكرر هذا النمط نفسه فى عام ١٩٦٥. وفى عهد السادات كانت فترة المصالحة أطول كثيراً، وأعمق فى أبعادها ونتائجها، لأنها دامت من ١٩٧٠ إلى ١٩٧٩ على وجه التقريب. وظلت هذه

المصالحة قائمة طوال حركة المدّ الشعبى فى مظاهرات الطلبة وانتفاضة يناير، وكانت معظم الحركات الاسلامية خلال هذا الوقت أداة من الأدوات التى تسلطها الحكومة ضد كل اتجاه وطنى أو ديمقراطى.

فكيف صبت الجماعات الإسلامية غضبها على السادات بالذات، مع أن تنكيله بهم، مهما بلغت شدته، كان أقل بكثير من تنكيل عبد الناصر؟ إن القول بوجود ثأر قديم، ينطوى على تبسيط وتسطيح للمشكلة. وحقيقة الأمر أن السادات قتل لأنه كان هو الأقرب إليهم، كما توهموا طوال فترة المهادنة بينه وبينهم . ونظراً لاعتقادهم بأنه هو الأقرب إليهم فقد بنوا عليه آمالاً كبيرة، وشجعهم هو ذاته على الاعتقاد بأنه يقترب بهم كثيراً من أهدافهم، وأعطاهم كل فرص الانتشار، فاستجابوا له بترحيب شديد، وتصوروا أن دولتهم أوشكت على التحقق. غير أن السادات، الذى كانت له دائماً حساباته ومشروعاته الخاصة، خيب ظنهم فى السنتين الأخيرتين من حكمه. فقد أخذ يتباعد لأنه مضطر إلى عمل حساب علاقاته الخارجية بالغرب، وحماية الملايين من المواطنين المسيحين الموجودين فى أرضه كحقيقة واقعة، وانتقل من التباعد إلى الهجوم الفعلى عندما زادت قوة الجماعات عن الحدود التى كان يرسمها، وتجاوز نشاطها

الأهداف التى كان يخططها لهم. كما أخذوا هم يتباعدون لأنهم شعروا أن هدفهم الذى بدا أنهم قد اقتربوا منه، وهو التطبيق الكامل للشريعة الإسلامية، أصبح بعيداً عن التحقق. وهكذا كانوا أعنف مع السادات الذى دللهم طويلاً، منهم مع عبد الناصر، الذى عذبهم وقتلهم، لأن الأول اقترب بهم كثيراً من أهدافهم، ثم اتضح أنه كان يخدعهم، ولم يكن مستعداً للمضى فى الاستجابة لهم إلى النهاية.

وهكذا لا يمكن القول بوجود خط متصل فى العلاقة بين الإخوان والثورة، هو الثأر المتراكم عبر ثلاثين سنة من حكم الثورة، بل إن نمط هذه العلاقة كان أعقد بكثير، فهو نمط يبدأ بمحاولة استغلال كل طرف للآخر، وينتهى بحدوث تصادم بين الطرفين، ويتكرر هذا النمط عدة مرات فى ظروف ومعطيات مختلفة.

ولكن الأمر الذى ينبغى أن نتنبه إليه هو أنه لم تحدث فى أى وقت مواجهة بين الثورة وبين "الدين" أو "الاسلام" ذاته. فعلى الرغم من حدوث مواجهات عنيفة بينها وبين جماعات دينية، معظمها إسلامية وإن كانت بعضها مسيحية، فقد ظلت الثورة منذ بدايتها حتى وقتنا الراهن تتملق المشاعر الدينية للناس، حتى وهى تشن أقوى الحملات على الجماعات الدينية، وبلغ هذا التملق ذورته فى العهد الساداتى، ولكنه كان موجوداً طوال الوقت. وهكذا لم تمر الثورة فى

أى وقت بمرحلة كانت فيها غير مكترثة بالدين، كما هى الحال فى الثورة الكمالية فى تركيا مثلاً، ولم تكن حتى علمانية بالمعنى الكامل، كما يحدث فى الولايات المتحدة ومعظم بلاد أوروبا الغربية، بل إنها لم تتوقف عن تأكيد تمسكها بالدين وشعائره، ولم تكف عن استخدام سلاح الدين لدعم أهدافها، بحيث كان الإسلام فى نظرها هو الذى يبرز الاشتراكية والقومية العربية فى وقت ما، وهو الذى يبرر الاقتصاد الحر والصلح مع إسرائيل فى وقت آخر.

تقييم فكر الجماعات الإسلامية المعاصرة

لما كانت هذه الجماعات قد انبثقت عن التنظيم الأم، وهو "**الاخوان المسلمين**"، فإن الانتقادات أو السلبيات التى يلاحظها الدكتور حسن حنفى على حركة الإخوان، والتى قال إنها "تضخمت فى السبعينيات فى الجماعات الإسلامية الحالية" ، تنطبق عليها بغير شك، أى أن الكاتب ينتقد هذه الجماعات، بصورة أشد، عندما يأخذ على حركة الإخوان المسلمين مآخذ مثل : "التركيز على أولوية الإيمان على العقل، مما جعل الجماعة دينية أكثر منها عقلانية، تبدأ من الايمان كمسلمة لا تقبل النقاش" (٣/٣). وهو كما نرى نقد يهدم كل ما بناه فى هذه المقالات، لأنه يعتبر الأساس الإيمانى واللاعقلانى لهذه الجماعة عيباً جوهرياً، مع أن هذا الأساس هو دعامة الحركة،

وهو الذى ظهر بمزيد من الوضوح فى الجماعات المنبثقة عنها، والتى تكتفى "بالنص الخام" كما قال مراراً. ومن الانتقادات الأخرى التى يوجهها الكاتب، سيطرة فكرة الحاكمية، وتكفير النظم القائمة دون تمييز بين ما يتفق مع الشرع وما يخالفه فى ممارساتها. ويتصل بذلك دعوتها إلى التطبيق الفورى للشريعة الإسلامية "دون نظر إلى الأضرار التى قد تنجم عن هذا التطبيق فى المجتمعات المعاصرة .. خاصة وأن الشريعة الإسلامية كانت تعنى (عندهم) الحدود أى قانون العقوبات .. ومطالبة المسلم بواجباته قبل **إعطائه حقوقه**" . ويأخذ الكاتب على الإخوان والجماعات المنبثقة عنهم دعوتهم إلى إحداث التغير الاجتماعى بانقلاب فى السلطة دون انتظار لانتشار الدعوة بين الناس، بحيث تكون تلبية لمطلب جماهيرى عام، وكذلك استخدام القوة لإحداث هذا التغيير فى السلطة عن طريق تنظيمات شبه عسكرية "فيكون الشعب فى النهاية هو الخاسر، فلا الدولة الإسلامية قامت ولا الأمن قد استقر، ولا الدعوة الاسلامية قد استقرت ولا أصبح أعضاؤها مواطنين صالحين" (٣/٣). ويلفت نظرنا فى هذا النقد الأخير استخدام الكاتب لعبارات الاستقرار والأمن والمواطن الصالح فى نقده، وهى نفس العبارات التى تستخدمها سلطة الدولة فى حملتها على هذه الجماعات، فضلاً على أنها عبارات تتناقض تماماً مع مغازلته لفكرة الثورة الإسلامية بوصفها حلاً وطريقاً للخلاص، فى

المقالات الأخيرة. كذلك يعيب على هذه الجماعات غياب فكرة التدرج في ممارستها، وعدم تعاونهم مع الجماعات الوطنية الأخرى، وسيادة الطاعة المطلقة للأمير في تنظيماتها، وأخيراً سيادة النظرة الرأسمالية في تفكيرها واتجاهها إلى تركيز عدائها ضد الاتحاد السوفياتي والماركسية دون أي تقدير لوجود بعض الإيجابيات في هذه الأنظمة الأخيرة (٣/٤).

هذه إذن انتقادات في الصميم، لا يملك المرء إلا أن يتفق فيها مع الكاتب، وخاصة عندما أكد أن هذه السلبيات تضاعفت في الجماعات الإسلامية المعاصرة، نتيجة للجو السائد في السبعينات. ولابد أن يتوقع المرء ممن يوجه مثل هذه الانتقادات الحاسمة أن يكون موقفه سلبياً من الجماعة بأسرها، وأن يكون منتبهاً إلى أخطار هذا اللون من التفكير وبعيداً كل البعد عن تأييده. ومع ذلك فإن صفحات هذه المقالات تحتشد بعبارات المدح والتأييد والتهليل والتصفيق، لا لممارسات تنظيم "الجهاد" فحسب، بل لفكره ونظرياته.

ولكنْ، لنواصل عرضنا للجوانب السلبية التي تستخلص من أقوال الكاتب ذاته، إما بطريق مباشر أو بالاستنتاج، ولنر إلى أية نتائج تؤدي بنا هذه الأقوال:

١ - إن بدايات الحركة الإسلامية المعاصرة، حسب رأى الكاتب، ترجع إلى الاضطهاد والتعذيب الذى لحق بأعضائها فى المعتقلات، وخاصة عام ١٩٦٥ ، أى أنها بداية ثأرية مَرَضية غير سوية، ومع ذلك لم يستخلص الكاتب من هذه البداية شيئاً، ولم يحلل نتائجها النفسية والفكرية السلبية عليهم.

٢ - وبعد هزيمة ١٩٦٧ عملت الدولة ذاتها على القيام "بحملة دعائية مستعملة الدين لتبرير الهزيمة.. فوجدت فيها الجماعات الإسلامية التربة الصالحة للانتشار. فالهزيمة قَدَر من اللّه .. ولا محيص عن قدر الله .. والرضا بقضاء الله هو الموقف الوحيد الممكن حتى لا يثور الشعب" (١/٥). "أما الاتجاه الشعبى فقد بدأ بظهور حركات الدعوة إلى العودة إلى الدين، فكما انتصرت إسرائيل لأنها متمسكة بدينها فكذلك انهزمنا لبعدنا عن الدين. وظهر الحجاب وإطالة اللحى وبناء المساجد والآذان فى مكبرات الصوت.. الخ"

٣ - وعندما أتى السادات أخرجهم من السجون لكى يضفى على حكمه شرعية، لأن "**الدين لدى الشعوب المتخلفة أحد مصادر الشرعية**" (٢/٦)، واستعان بهم فى القضاء على بقايا الناصرية (٤/٥). وهكذا ازدهرت الجماعات الإسلامية فى الجامعة،

وانخرط فيها الطلاب "لعدم وجود بديل عنها" (١/٦) ، وهو اعتراف بأن قوة الجماعة لم تكن أصلية إنما جاءت بتشجيع من الدولة. وامتلأت جدران الجامعة "بمجلات الحائط الخالية من أى وعى سياسى أووطنى" (١/٦) وهو تقييم لـه دلالتـه البالغة، التى ينبغى أن نتذكرها فيما بعد.

٤ - وبعد ازدياد قوة الجماعة "**رفضت الدخول فى أى حوار مع القوى الوطنية**" كما "تطاولت على الأساتذة والعمداء.. ومارست شتى أنواع الإرهاب فى الحياة الجامعية" (١/٦). أما خارج الجامعة فقد "تعاونت الجماعة مع مرشحى الحكومة (الساداتية) فى انتخابات ١٩٧٦ على اسقاط مرشحى اليسار فى كثير من الدوائر على أساس العداء للناصرية" (٢/٦). "وتحول أعضاؤها إلى خفر وشرطة فى الطرقات لتطبيق الشريعة الإسلامية" (٢/٦). ومن جهة أخرى فإن الحكومة إلى جانب سنها لقوانين استثنائية ضد الحريات، استعملت الدين لتحقيق أهدافها، على أساس أن "**الدين فى المجتمعات المتخلفة أنجح وسيلة يمكن استعمالها من جانب الحكم دفاعاً عن النظام القائم**"(٢/٦). وهكذا "بدأت مظاهر العودة إلى الإسلام تشتد من جديد فى الحياة العامة دفاعاً عن النظام القائم، كما كان الحال بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧

(٣/٦). واستُخدم الإسلام "لمحاربة الاشتراكية والشيوعية والماركسية والنظريات الهدامة الملحدة التى تهدد الإيمان والعقيدة، والحقيقة هى محاربة هذه النظريات التى تمثل خطراً على النظام الاجتماعى والسياسى القائم باسم الدين. لذلك قامت المملكة العربية السعودية بتأييد الإخوان المسلمين فى مصر، وما تولد من التنظيم الأم، أى "الجماعات الإسلامية" تأييداً مادياً ومعنوياً، والمساهمة فى نفقات الدعوة وتوزيعها"(٣/٦).

هذه إذن هى الظروف التى نشأت فيها الحركة الإسلامية فى السبعينات، وتلك هى الأصول التى ظهرت منها كما عبر عنها الكاتب: اضطهاد وتعذيب يؤدى حتماً إلى فكر مَرضى انتقامى ـ هزيمة عسكرية ساحقة تؤدى إلى قَدَرية شجعتها الحكومة ـ رغبة حاكم جديد فى القضاء على آثار حاكم قديم ـ استعانة الحاكم الجديد بهم فى إضفاء شرعية على حكمه ـ إطلاق اليد لهم داخل الجامعات وخارجها ليقوموا بممارسات الدروشة والبلطجة والإرهاب ـ تحالف سياسى بينهم وبين الحكومة القائمة، وتمويل أكبر دولة عربية رجعية لهم. **ألم تكن هذه الظروف كفيلة بأن تشكك فى توجهات الحركة بأكملها** ؟ ألم يكن فى استطاعة الكاتب الذكى أن يستنتج الكثير من

تلك الأصول التى أظهرت الجماعة وشجعتها فى السبعينات؟ ولكن، لننتظر قليلاً ونر كيف يواصل الكاتب تقييمه لفكر هذه الجماعة.

• يمر الكاتب مر الكرام على أفكار خطيرة ومخيفة عبَّر عنها كتاب "**الفريضة الغائبة**" فيكتفى بعرضها دون أى تعليق عليها. وحسبنا أن نشير إلى مثالين: فمؤلف "الفريضة الغائبة" يرى أن البلاد التى يحكمها مسلمون لا يأخذون بشريعة الإسلام ولا يحكمون بما أنزل الله هى " دار كفر". وفى هذه الفئة "يندرج تاريخ الإسلام كله بعد الخلفاء الراشدين عندما تولى أمر المسلمين أناس لا يحكمون بكتاب الله" (٢/١٢) . ومعنى ذلك أن كل ما هو مضىء فى التاريخ الإسلامى، من علوم وفلسفات وفنون، ومن حضارة رفيعة كانت فى عصرها قائدة ومعلِّمة للعالم، كل هذا ظهر فى ظل "دار الكفر". ومع ذلك فلم يكن مثل هذا الحكم الخطير جديراً بتعليق من الكاتب يردّ الأمور إلى نصابها، ويوقظ الشباب المخدَّر بهذا الفكر، والذى يتزايد فى مجتمعاتنا عدداً بسرعة مخيفة، من تلك الغفوة العقلية المحزنة.

أما المثل الآخر فمستمد من الأساليب القتالية التى يدعو إليها كتاب "الفريضة الغائبة". ومن بينها "الإغارة ليلاً على المشركين حتى

لو أصيب نساؤهم وصبيانهم لأن حكمهم حكم آبائهم[*] .. والاعتماد على حديث لمسلم عندما سئل عن حكم صبيان المشركين الذين يبقون فيصاب من نسائهم وصبيانهم بالقتل" (٤/١٣). وهذا الحكم اللاإنساني المخيف يمرّ بلا أى تعليق من الكاتب عن هذه الجماعة، يبدو وكأنه أمر مرغوب فيه.

- يعترف الكاتب بأن الجماعة وقعت فى شرك **الطائفية**، الذى نصبته لهم الدولة تحقيقاً لأغراضها الخاصة، ويشير بوجه خاص إلى العدد قبل الأخير من مجلة **الدعوة فى أغسطس ١٩٨١** "عندما وجهت إنذاراً إلى أقباط مصر وكأنه إعلان حرب من المسلمين على الأقباط " (١/٧) ويسلم بأن الجماعات تعمدت "إشعال الفتنة الطائفية كذريعة ؟؟؟؟؟ النظام السياسى وبحجة الدفاع عن الإسلام" أمام الجماهير الإسلامية" (٢/٧). ويشير إلى الفتوى التى أصدرتها الجماعة بأن "**مال المسيحين حلال ما داموا فى حالة عداء مع المسلمين، وأن الأقباط جزء من المسيحيين، والمسيحيون جزء من الصليبيين**"(٣/٧) (والتعبير الأخير بالطبع خطأ واضح، وكان ينبغى أن يكون معكوساً).

---

[*] تعليق متأخر (فى ١٩٩٧) أليس هذا بالضبط هو ما يتذرع به الجزاروه فى الجزائر فى هذه الأيام حين يذبحون الأطفال الرضع ويبقرون بطون الحوامل؟.

كما يشير إلى فتوى أميرهم عمر عبد الرحمن بجواز قتال النصارى والاستيلاء على أموالهم. فحكام اليوم مثل حكام التتار لأنهم "يدخلون فى طاعتهم الكفار ولا يأخذون منهم الجزية" (٣/١٢) . وهم يرتكبون خطأ جسيماً فى حق الإسلام عندما يتحدثون عن الإخاء الدينى .. وأن المسلمين والنصارى أهل الكتاب" (٤/١٢)، (٣/٧) ويستنكر الكاتب تلك المباراة فى الدين، بدلا من التنافس فى الولاء للوطن. "وقد وصل الأمر إلى حد اعتبار اليهود والنصارى كفاراً تجوز محاربتهم وأخذ أموالهم غنيمة .. وأدت الطائفية إلى نزع الولاء للوطن والمواطنين .. وكأن المعركة بين المواطنين وليست بين الوطن وأعداء الوطن" (٣/٧).

وإذن فالكاتب يسلم بأن فى إشعال نار الطائفية خطورة كبرى على بلد كمصر يمثل فيه الأقباط نسبة لا يمكن تجاهلها من السكان، ويشكّلون أقلية تعايشت فى سلام مع الأغلبية طوال تاريخ مصر. ولا شك أن من يتتبع أدبيات الجماعات الإسلامية المتطرفة سيجد أن هذا العداء مبدئى وليس طارئاً، ومن ثم فالتطبيق الحرفى لتعاليم هذه الجماعة يجعل تعايش المسلمين والأقباط أمراً يكاد يكون مستحيلاً، (ويكفى أن نشير فى هذا الصدد إلى المخاوف الشديدة التى انتابت الأقباط من تطبيق قانون واحد من قوانين الشريعة الإسلامية، وهو

قانون الردة ـــ فما بالنا لو طُبقت بقية القوانين، كما تلح هذه الجماعات؟)

ـ وربما كان الأهم من ذلك هو أن الكاتب يدرك عن وعى أن إشعال نيران هذا الصراع الطائفى يعنى إثارة معركة داخلية تمنعنا من التفرغ لأعدائنا الحقيقيين فى الخارج، ومن ثم فإن نتيجته العملية هى التستر على أعدائنا الخارجيين والسكوت عنهم.

ـــ على أن هذا التستر على العدو الحقيقى، الذى يصل إلى حد التواطؤ، يظهر صراحة فى أدبيات تنظيم الجهاد وفى أقوال زعمائهم. فهم لا يكتفون بالسكوت عن القضايا الكبرى التى يعانى منها العالم الإسلامى معاناة حقيقية، كالموقف من أمريكا والخطر الصهيونى، وإنما يدعون إيجابياً إلى تأجيل المعركة مع الصهيونية حتى تتم إقامة الدولة الإسلامية. فالكياسة والفطنة، كما يقول الكاتب عن لسانهم، تقضى بألا ينظر المسلم إلى تحرير بقعة معينة من الأرض، كالقدس، على أنه الحل الجذرى. وذلك لأن "قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد"، كما أن التضحيات التى ستبذل فى هذه المعركة "**لن تكون لصالح الدولة الإسلامية التى لم تقم بعد بل لصالح حكام الكفر وتثبيت لأركان دولتهم الخارجة عن شرع الله .. فميدان الجهاد ليس إذن**

تحرير الأرض المحتلة والقدس بل اقتلاع تلك القيادات الكافرة واستبدالها بالنظام الإسلامى الكامل، ومن هنا تكون الانطلاقة" (٢/١٣).

ولو ترجمنا هذا الكلام إلى لغة عادية تخلو من عبارات التخدير التى يحتشد بها، لكان معناه هو: اتركوا إسرائيل فى الأرض العربية، واتركوا أمريكا تنشر نفوذها وتقيم قواعدها العسكرية، وركزوا جهودكم على إقامة الدولة الإسلامية، وسوف نتمكن بعد ذلك من طرد الجميع! **وهكذا تتضمن الدعوة فى حقيقتها نوعاً من الخيانة الوطنية العظمى.** فحتى لو سنحت فرصة محاربة الصهيونية واسترداد الحقوق الوطنية فى ظل الحكام الحاليين، ينبغى أن يمتنع المسلمون عن الاشتراك فيها لأنهم بذلك إنما يوطدون مركز الحكام الخارجين عن شريعة الإسلام.

وصحيح أن الكاتب لم يستطع السكوت هذه المرة، فاضطر إلى التعقيب ببعض عبارات الاستنكار (وإن كانت هذه العبارات قد صيغت بلهجة مخففة لا تتناسب على الإطلاق مع فظاعة الاتجاه الذى تعبر عنه النصوص السابقة)، ومع ذلك فإن الكاتب يتجاهل تماماً هذه الأفكار الخيانية ويتستر عليها حين يتغنى، فى استنتاجاته النهائية، بوطنية تنظيم الجهاد وحرصه على مستقبل الأمة الإسلامية. "فخلاص

مصر الأخير، ونهاية حكم العمالة و الخيانة ... حدث باسم الإسلام وتحت لوائه **فالإسلام هو الدرع الواقى للشعب، والبوتقة لعواطفه الوطنية** .. وسيتمسك الناس بالإسلام أكثر فأكثر بعد أن شاهدوا الدليل العملى على أن الإسلام قادر على تخليصهم من الظلم والطغيان والعودة بالبلاد إلى خطها الطبيعى ونضالها القومى فى مواجهة الاستعمار والصهيونية" (١/١٤) . ولاشك أن التناقض الجنونى بين هذه الأقوال والمواقف السابقة يغنى عن أى تعليق!

أسباب القتل:

هنا نصل إلى ذروة المأساة، وإلى الحدث الأكبر الذى دخلت به جماعة "**الجهاد**" تاريخ مصر، وأعنى به الأسباب التى خططت من أجلها لقتل السادات، وتمكنت بالفعل ـ ربما لأول مرة فى العصر الحديث ـــ من قتل حاكم مطلق لمصر فى لحظة زمنية كان يعدها أمجد لحظاته، وفى مكان كان يراه أكثر الأماكن منعة وأماناً، ووسط جموع من البشر كان يحسبها أكثر فئات الشعب إخلاصاً له.

وقبل أن نتحدث بالتفصيل عن أسباب الاغتيال، ينبغى أولاً أن نجيب عن سؤال هام لابد أنه قد طرأ على الأذهان بعد وقوع الحادث مباشرة، وهو : **هل كان ذلك حادث قتل فردى، أم كان ثورة شاملة؟**

إن الكثير من تعليقات الكاتب توحى بأنه كان يؤمن بنظرية "الثورة الشاملة" التى دعا إليها المخطط الاستراتيجى للجماعة، عبود الزمر. وهكذا يقول : "كان الهدف إذن من عملية الاغتيال قيام الدولة الإسلامية، وذلك عن طريق القضاء على كل جهاز الدولة ورجالها مرة واحدة" (٤/١٠). وهو يقتبس فى نفس الموضع أقوالاً كثيرة تدل على أن النية كانت متجهة إلى استغلال وجود كبار رجال الدولة فى المنصة للتخلص منهم جميعاً كبداية لقيام الثورة الإسلامية، هذا فضلاً عن تأكيده مراراً أن "خلاص مصر الأخير" قد تم على أيدى الجماعات الإسلامية (١/١٤).

ومع ذلك فان الكاتب يؤكد فى مواضع أخرى أن هدف الجماعة كان اغتيال السادات وحده. "لم يكن خالد ورفاقه يريدون إلا الرئيس وحده دون غيره .. وقد كان الهدف تخليص البلاد من الظالم وحده.. حتى يكون عبرة وعظة لغيره من حكام مصر فيما بعد، وبالتالى تسقط التهمة بأنهم أرادوا اغتيال الرئيس وكل من فى المنصة من رجال الدولة" (١/١٨). ويستشهد بقول عطا طايل: "**لم نقصد إلا قتله فقط**" وأقوال لباقى المتهمين تحمل نفس المعنى.

وهكذا لا يدرى القارئ أى الموقفين هو الذى يعبِّر عن رأى الكاتب، الذى لم يكلف نفسه عناء شرح التناقض بينهما. وعلى أية حال فإن الذى نُفذ بالفعل هو الأمر الثانى، أعنى اغتيال الرئيس

وحده، بل إنه نُفذ بدقة مقصودة، بدليل العبارة التى نُسبت لخالد وقال فيها لحسنى مبارك أو لأبو غزالة: "**إبعد انت، أنا عاوز الكلب ده**". وهذه العبارة لو صحت لكان معناها أن المقصود ليس ثورة شاملة أو استعادة لحكم الإسلام، بل ليس تغييراً للنظام، لأن أقطاب النظام كانوا أمامهم، وكان فى استطاعة خالد وزملائه، لو أنهم وسعوا زاوية المدفع الرشاش قليلاً، أن يقضوا على الجميع، ولكنهم تعمدوا قتل السادات وحده، لا لإقامة دولة إسلامية، بل "لكى يرتدع من يأتى بعده".

وإذا كنا قد حرصنا على مناقشة هذه المسألة فإن الهدف من ذلك ليس مجرد الإشارة إلى تناقض الكاتب فى تحديد أهداف الاغتيال، بل إن نتيجة بحث هذه المسألة يمكن أن تلقى ضوءاً على التساؤل الذى طرحه الكاتب بعد ذلك حول الجهة المسئولة مباشرة عن الاغتيال، وهل هى أمريكا، أم الجيش، أم الجماعة الإسلامية. فقد استبعد الكاتب تدخُّل أمريكا فى الحادث، على أساس أن نظام السادات كان يقدم إليها أعظم الخدمات، وعلى أساس أنه "يصعب إثبات صلة بين الجماعة الإسلامية والمخابرات الأمريكية" (٢/٨).

وبالطبع فإن القائلين بأن أمريكا هى التى تقف وراء الحادث، يعترفون بضخامة الخدمات التى أداها السادات لأمريكا، ولكنهم فى

الوقت ذاته يشيرون إلى تلك الحالات الكثيرة التى تخلصت فيها أمريكا بنفسها من مجموعة من أخلص عملائها، مثل سنجمان رى فى كوريا وديم فى فيتنام وشاه إيران (على ما يقول الكثير)، لأنهم أصبحوا عملاء مفضوحين، ولم يعد لهم نفع بعد أن تجاوزوا الحدود فى عمالتهم. أما مسألة صعوبة إثبات الصلة بين الجماعة الإسلامية والمخابرات الأمريكية، فهى حقيقة ستظل قائمة مهما كانت الظروف، لأن الأجهزة الأمريكية فى مثل هذه الحالات تحرك الخيوط من بعيد، بحيث يظل المنفذون المباشرون يعتقدون أنهم يتصرفون بحرية وتلقائية دون أى تدخل خارجى. ولا شك أن تعمد المجموعة اغتيال السادات وحده، وتحذيرها للمحيطين به، يعزز النظرية الأمريكية فى الاغتيال إلى حد بعيد.

ولو حلل المرء المسألة تحليلاً عقلياً، لانتهى إلى أن أمريكا لن تجد جماعة تخدم أهدافها، بطريقة غير مباشرة ولكنها شديدة الفعالية، خيراً من هذه. ذلك لأن جماعة الجهاد:

- كانت لها اليد العليا فى القضاء على اليسار فى الجامعات المصرية، ومحاربة الاتجاهات التقدمية والديمقراطية فى مصر بوجه عام.
- لم نسمع فى جميع التحقيقات عن أى موقف اتخذته هذه الجماعة ضد نظام الحكم فى السعودية، حليف أمريكا الأكبر فى هذه

المنطقة. وكان من الغريب واللافت للنظر أن يتحدثوا عن كفر الحكام وخروجهم عن الإسلام، ويسكتوا تماما عن الأسلوب الذى تحكم به السعودية، بل يؤيدونه ضمناً ، كما سنرى فيما بعد. ولو علمنا أن ابن تيمية هو مرجعهم الأكبر، وأن السعودية بدورها تعتبر أن بن تيمية سندها الفكرى الأول، لأصبحت العلاقات بين الطرفين واضحة.

ـ لم تظهر دعوة لدى الجماعة إلى الثورة ذات مضمون اجتماعى بالمعنى الصحيح، ولم تبدر عنها أية بادرة تنم عن سخطها على الظلم الاجتماعى والتفاوت الطبقى.

ـ لم تتخذ الجماعة من محاربة إسرائيل هدفاً أساسياً، بل جعلته هدفاً مؤجلاً إلى ما بعد قيام الدولة الإسلامية. ولا شك أن أمريكا ترحب كل الترحيب بجماعة تترك إسرائيل تقضم الأرض العربية قطعة وراء قطعة، بحجة أنها مشغولة بإقامة الدولة الإسلامية. وحتى لو نجحت فى إقامة هذه الدولة فسيكون الوقت قد فات ـ إلا إذا حدثت المعجزة وهزم العرب جهاز إسرائيل العسكرى بفضل التكتيكات الحربية التى وضعها الشيخ فرج (١٣/٤)!

ـ وأخيراً فإن حالة التخدير الفكرى والطاعة العمياء والتدين الذى يصل إلى حد الدروشة، هى الحالة الذهنية المثلى التى تتمنى

أمريكا أن تسود بين المسلمين كافة، لأنها تستطيع فى ظلها أن تنال منهم كل ما تريد.

والآن ، كيف صوّر صاحب المقالات أسباب القتل؟

- فى رأى الكاتب أن "بداية الفُرقة بين الجماعة الإسلامية .. وبين السلطة السياسية .. كان مبادرة السلام فى نوفمبر ١٩٧٧ ومعاهدة السلام بين مصر وإسرائيل فى مارس ١٩٧٩" (١/٧). وهو يربط بين تحرك هذه الجماعات ضد السلطة وبين تخلى السلطة عن الخط القومى بعد أحداث يناير ١٩٧٧، وتحالفها مع أمريكا وإسرائيل، وإصدارها للقوانين المقيدة للحريات، واستقبالها للشاه فى ١٩٧٩. وهكذا. "**بدأت الجماعة الإسلامية فى التحول من الشعائر الدينية إلى العمل الإسلامى العام وإلى النقد السياسى والاجتماعى بوجه خاص**".وبدأ "التعرض لمظاهر الفساد فى الدولة"، فأدى ذلك إلى إنهاء مرحلة الوفاق "وبدأت مرحلة الصراع التى بلغت قمتها فى أكتوبر ١٩٨١" (١/٧).

هذا الرأى ينبغى التنبيه إليه جيداً، لأنه يتضمن تحليل الكاتب للأحداث التى أدت إلى قتل جماعة الجهاد للسادات، وهو تحليل يؤكد حدوث تحول فى فكر هذه الجماعة من التمسك بالشعائر وحدها إلى الاهتمامات الاجتماعية والسياسية والوطنية، ويحدد زمن التحول بأنه

زيارة السادات للقدس ثم توقيعه معاهدة السلام مع إسرائيل، أى ما بين أواخر ١٩٧٧ وأوائل ١٩٧٩.

ولكن نظرية "**التحول**" هذه تدحضها التحليلات التى قام بها الكاتب ذاته لكتاب "**الفريضة الغائبة**"، وهو آخر وأحدث تعبير عن فكر هذه الجماعة، ومحركها الأساسى فى عملية قتل السادات. بل إن محاضر التحقيق ذاتها، كما سنرى فيما بعد، قد كشفت عن السيطرة الكاملة للفكر الشكلى والشعائرى على عقولهم، وفضحت افتقارهم التام إلى الوعى السياسى والوطنى السليم.

بل إن الأمر الذى يدعو إلى الدهشة هو أن الكاتب ذاته يرد على نفسه فيقول، بعد إشارته إلى بعض المظاهرات التى قامت بها الجماعة فى نفس الفترة التى حدث فيها التحول المزعوم: "ثم غيرت الجماعة الإسلامية موقفها بعد سيادة التخلف التقليدي على موقفها المبدئى، وجعل الخلاف العقائدى هو الأساس وليس الثورة الفعلية والتحقق العملي، مما جعلها تميز حركتها وثورتها المستقبلية عن الثورة الإسلامية فى إيران، وترفض أى تشابه أو مقارنة بينهما. وبعد أن نشر كتاب "**الحكومة الإسلامية**" فى مصر رفضت الجماعات الإسلامية توزيعه لأن به خلافاً عقائدياً مع أهل السنة" (١/٧). هذا "التخلف التقليدى" عاد إلى الجماعة الإسلامية بعد انتصار الثورة

الإيرانية، أى بعد فبراير ١٩٧٩، وهو نفس التاريخ الذى قال من قبل إنه حدث لديها فيه تحول نحو مزيد من الوعى والاهتمام السياسى. والتناقض هنا لا يحتاج إلى تعليق. (والتعليق الوحيد الذى يمكن إضافته فى هذا الصدد هو احتمال أن يكون للعوامل الشخصية دور فى هذه الحملة التى يشنها الكاتب فى هذه السطور على الجماعة الإسلامية بسبب مسلكها فى نفس الفترة التى قال من قبل إنها كانت ناضجة وواعية فيها. ويتضح دور هذه العوامل إذا أدركنا أن الذى نشر كتاب "الحكومة الإسلامية" المشار إليه فى هذا النص، والذى رفضت الجماعة الإسلامية توزيعه، هو حسن حنفى نفسه!).

- ويكرر الكاتب هذا المعنى نفسه حين يتحدث عن ظهور أثر كتاب "الفريضة الغائبة" فى وقت يُعلَن فيه أن حرب أكتوبر هى آخر الحروب .. وأن السلام هوطريق الرخاء، فى الوقت الذى تهان فيه كرامة مصر.. ظهرت فكرة الجهاد فى الثلاث سنوات الأخيرة منذ معاهدة السلام .. والتحالف مع الاستعمار" (٤/٩). وإذن فالدوافع لظهور فكر الجهاد وطنية تحررية، أو أن العامل الوطنى، والرد على خيانة النظام، كان على الأقل من الدوافع الرئيسية، كما يرى الكاتب.

ـ كما يربط الكاتب بين تحرك جماعة الجهاد ضد السادات وبين الفساد. "فالأولوية عندهم كانت لظروف العصر: البناء النفسى للشباب المسلم الممزق بين حلم التاريخ والواقع المجهض. فتكفير الحاكم المسلم الذى لا يطبق الشرع موجود فى كتب أهل السلف وفى كتب الخلف، ولكن الدوافع على إصدار الحكم كان هو الفساد المستشرى فى الدولة والنفاق الدينى" (٣/٩).

ـ وفى حديث الكاتب عن نتائج حادث الاغتيال، يبلغ به الإعجاب أقصى مداه، ويحس القارئ بنشوة الانتصار فى لهجته، ويبدو الأمر كأن كل الأهداف الشريفة، الاجتماعية والسياسية والقومية، التى كانت تسعى إليها حركة النضال والتحرر فى مصر طوال السنوات الأخيرة، قد تحققت على أيدى جماعة الجهاد فى ٦ أكتوبر ١٩٨١. فهم قد حققوا" **خلاص مصر الأخير، ونهاية حكم العمالة والخيانة والنهب**" (١/١٤). وهكذا يستنتج أن غياب الإخوان المسلمين عن الساحة المصرية على مدى ربع قرن قد أضر بالحركة الإسلامية كطليعة لنضال الأمة وقيادة حركتها الوطنية. وها هى الحركة الإسلامية تعود من جديد فى صياغة جديدة من أجل أن تتصدى للحاكم الظالم بعد أن عجزت قوى المعارضة الأخرى" (١/١٤) . وبلغ من تغلغل الحركة الإسلامية فى وجدان الشعب أنه

كان يستنكر القبض على أصحاب اللحى فى الطرقات، وهكذا فإن الأصولية الإسلامية هى التى "**قدمت نفسها على أنها القادرة على قيادة الشعب وعلى الوقوف فى وجه السلطان الجائر**" (٢/١٤).

ويبلغ تمجيد الكاتب لجماعة الجهاد ذروته حين يقول "لقد عادت إلى مصر روحها بعد انفجار أكتوبر ١٩٨١، وعاد إلى الناس الإحساس بالأمان، وانتهى الكابوس الرهيب .. **وبدأ الناس يشعرون بيقظة الوعى الوطنى من جديد، وعاد إليهم الإحساس بالولاء والانتساب إلى قضية عامة. ووضع حد للفساد والخيانة والعمالة كسياسات شرعية للبلاد**.. ونشأ عند الناس نوع من الإحساس بالجدية والثقة بالمستقبل وبخدمة البلاد بعد أن انتهت مظاهر البذخ والترف فى الحياة العامة.." (٤/١٤) وظهرت الحركة الإسلامية باعتبارها الحربة الرئيسية للمعارضة المصرية "فعادت إلى مصر وحدتها وظهر الإسلام كبوتقة طبيعية تنصهر فيها كل الاتجاهات السياسة. وأنها مسألة وقت كى تظهر الحركة الإسلامية من جديد متوجة من الشعب بعد أن قادت كفاحه فى أحلك لحظاته وخلصته من الطغيان، وخلّصت مصر مما كان يراد بها، جثة هامدة تتكالب عليها الجوارح" (٤/١٤).

هذا التقدير الرفيع الذى جعل من حادث اغتيال السادات ذروة العمل الوطنى المصرى، وتتويجاً لكفاح الشعب ضد الحكم الظالم فى الداخل والاستعمار فى الخارج، ويضع الجماعة الإسلامية على قمة حركات النضال المصرى، قد يبدو فى نظر البعض مجرد مبالغة حماسية من الكاتب، دفعته إليها الهزة العنيفة التى سببها حادث المنصة، والآمال العريضة التى تملكت الناس بعض الوقت فى أعقاب هذا الحادث. وقد يبدو فى نظر البعض الآخر تعبيراً عن رد فعل له ما يبرره بالنسبة إلى شخص لحقته أضرار شخصية نتيجة لقرارات سبتمبر ١٩٨١. ولكن الأمر فى رأيى يختلف عن ذلك تماماً. فآراء الكاتب هذه ليست مجرد تحمس مؤقت، لأنه ـ كما قيل عنه عند تقديم مقالاته ـ ظل يدرس وقائع محاكمة تنظيم الجهاد سنة كاملة، ومن ثم لابد أن يكون قد تجاوز مرحلة الانفعال العابر والآمال الوقتية العريضة، ولابد أنه أصدر أحكامه هذه عن تفكير وروية كاملين. وهذه الأحكام فى رأينا باطلة من أساسها، ولا تعبر على الإطلاق عن الدوافع الحقيقية التى أدت بتنظيم الجهاد إلى قتل السادات. وسوف أستند فى إثبات هذا الرأى إلى ما كتبه د. حسن حنفى نفسه. وأستطيع أن أقول مطمئناً إننى لم أجد، من خلال ما قرأته فى المقالات، ومن خلال قراءاتى لمحاضر جلسات المحاكمة كما نشرتها جريدة "**الوطن**"

قبل ذلك، سطراً واحداً يثبت أن تنظيم الجهاد خطط لقتل السادات بناء على أسباب متعلقة بالظلم الاجتماعى أو خيانة الأهداف القومية أو ضياع الحرية من خلال القوانين الاستثنائية. وكل ما قاله الكاتب فى هذا الشأن إنما هو إسقاط لفكره الخاص على تنظيم الجهاد، وتصوير لهذا التنظيم بالصورة التى كان يتمناها أن تكون، لا الصورة التى ينطق بها بوضوح صارخ كل سطر مما قالوه.

ـ كان الاطار العام لعملية الاغتيال هو قياس الفتاوى التى أصدرها ابن تيمية عن التتار، على حالة السادات، وهو فى ذاته إطار شديد التخلف، ويشكّل مبرراً شديد التهافت لإصدار حكم الاغتيال على حاكم يعيش فى أواخر القرن العشرين، وينطوى على إغفال لمئات السنين من التغير والتطور، وتجاهل للفوارق الأساسية بين الحالتين. ومجرد تحمس مجموعات من الشباب للقتل من أجل اقتناعهم بأن السادات هو تكرار لظاهرة التتار وبأن رأى بن تيمية يسرى على كل عصر، هو فى ذاته أوضح دليل على الانحدار المؤسف فى مستوى تفكيرهم.

ـ كان امتناع السادات عن تطبيق الشريعة الإسلامية، بالمعنى الذى فهمها به أعضاء التنظيم، هو السبب المباشر لقتله، وقد ظهر ذلك فى أقوال أهم أعضاء التنظيم. فهاهو ذا عطا طايل يقول: "**لقد**

قمت بهذا العمل وهو قتال كل حكام لا يحكمون ولا يطبقـون مـا أمـر الله سبحانه وتعالى به .. وأخبرنى خالد فى نفس هذا اليوم أنه **يعمـل خطة للقضاء على هذا الحاكم الذى لا يحكم بمـا أنـزل اللـه"** (١/١٠) ويقول كرم زهدى "**القضيــة .. قضيــة الثــأر لديــن اللّـــه ســبحانه وتعالى**"(١/١٠). ويقـول الأشـوح: "**الغرض مـن قتـل الرئيس أنــه لا يحكم بشرع الله ونصوصه على الناس**" (٢/١٠) وقد تضمـن كتـاب "الفريضة الغائبة" شرحاً مفصــلاً للحـالات التـى لا يكـون فيهـا الحـاكم مطبقاً لشرع الله، وهى حالات كثيرة جداً، وتنطبـق علـى كافـة حكـام العصر الحاضر، لا على حالة السادات وحده.

وقد ترتب علـى هذه النظـرة التـى حصـرت الديـن فـى أحكـام الشريعة والحدود، **وتجاهلت دعوة الدين إلى إقرار العدالة بين الناس وتحريرهم من كل أنواع الاستعباد**، ترتب عليها أن وضعت الجماعـة معايير شديدة الغرابة للحاكم الذى يجـب تكفـيره والحـاكم الـذى يمكـن التغاضى عن أفعاله. فكرم زهدى، وهو أحـد أقطـابهم، يقـول "**الحـاكم الذى لا يحارب الإسلام لو مـلأ الأرض عمـلاً سيئاً فعلـى نفسـه، ولا يجوز الخروج عليه**". ويقدم بعد ذلك حديثين نبوييـن يفسـرهما بأنهمـا يقصدان "الحكـام الذيـن يـأمرون بـالحدود ويطبقونهـا مهمـا فعلـوا مـن سيئات. **أما الحاكم الذى يُقاتل فهو الذى يحـارب الإسـلام ويسـتهزئ**

به ويبدل الشرائع الإسلامية فى البلاد إلى إفرنجية، ويقف فى طريق الدعوة الإسلامية أى يصبح حائلاً دون وجود الإسلام والشريعة. فهذا هو الذى نصت النصوص على قتاله والخروج عليه".

والأمر الذى يلفت نظرنا بقوة، وإن لم يكن قد لفت نظر الكاتب على الإطلاق، هو تلك الحالة الغريبة التى يتحدث فيها صاحبنا عن "حاكم لا يحارب الإسلام ويملأ الأرض عملاً سيئاً ". **أليس من الضرورى، وفقاً لتعاليم الدين ذاتها، أن يكون ذلك الحاكم قد حارب الإسلام فعلا بهذه الأعمال السيئة التى ملأ بها الأرض؟** أليس الإسلام أعمالاً وأفعالاً أيضاً، أم أنه صلاة وصوم فقط؟ من الواضح أن المقياس الذى وضعه المتحدث للإسلام لا صلة له بأعمال الإنسان على الإطلاق، وإلا لما جاز أن يملأ أى حاكم الأرض عملاً سيئاً ويظل داخلا فى حظيرة الإسلام. والأمر الثانى لا ينبغى أن يقوم المؤمنون للقتال أو الجهاد ضده . ففعله السئ "على نفسه"، وليس لأحد أن يعترض عليه فى شئ، لأن الله وحده سيحاسبه على أفعاله فى النهاية ـ أما الحاكم الذى ينبغى أن يثور الناس ضده فهو الذى لا يطبق الشريعة الإسلامية ـ والتكملة المفهومة ضمناً هى: **حتى لو ملأ الأرض عدلاً!..**

ويترتب على ذلك أمر ثالث، هو أن حاكما مثل ضياء الحق، الذى يطبق الشريعة والحدود الإسلامية، سيكون وفقاً لهذا المعيار، وبرغم أفعاله السيئة التى ملأ بها الأرض، أصلح وأقرب إلى الإيمان من سعد زغلول ومصطفى النحاس، لأنهما لم يطبقا الشريعة الإسلامية وإنما طبقا قوانين إفرنجية. فهل نستغرب بعد ذلك إذا وجدنا الكاتب يشير فى أحد المواضع إلى أن " **السعودية قامت بتأييد الإخوان المسلمين فى مصر، وما تولد من التنظيم الأم، أى "الجماعة الإسلامية" تأييداً مادياً ومعنوياً،والمساهمة فى نفقات الدعوة وتوزيعها**"(٦/٣). إن تأييد السعودية الكامل لمثل هذه الجماعات التى ينحصر جهادها آخر الأمر فى الشعائر ولا تحاسب على الأفعال ما دامت الشريعة والحدود قائمة، بل وتحريكها لها، هو أمر معقول تماماً، ولكن الأمر غير المعقول هو أن يسكت الكاتب عن هذه الاتجاهات ذات الدلالة الواضحة، ولا يستخلص ما يترتب عليها من نتائج تدين هذه الجماعة، وتفضح القوى المحركة لها.

ـ وحين كان أعضاء التنظيم يتحدثون عن الفساد بوصفه سببا للقتل، لم يكن أحد منهم يقصد الثروات الطائلة التى امتصها "**القطط السمان**" من دماء الشعب، ولا التفاوت الشديد بين الغنى الفاحش والفقر المدقع، ولا التخريب المنظم والمتعمد لاقتصاد مصر، بل كانوا جميعاً يعنون بهذه الكلمة، **الفساد الأخلاقى**. وهكذا يعرض الكاتب

أقوال عبد الحميد عبد السلام، الذى يصفه بأنه "**أكثر أفراد مجموعة الاغتيال وعياً بأسباب الاغتيال**"، فإذا بها كلها من هذا النوع: ففى الدولة مفاسد مثل التشجيع على جذب السياح، والخمر والربا، وتقديم الأشرار على الأخيار، والسخرية من علماء المسلمين، والتحامل على الملتحين، الخ (٤/٨) ويؤكد حسين عباس أن سبب نقمته على السادات هو محاربته للمسلمين بجنوده وقبضه عليهم فى المساجد وشتم العلماء وتشويهه صورة الإنسان الملتحى (٤/٨).

ـ ومن اللافت للنظر أن سياسة السادات إزاء إسرائيل لم تكن من الأسباب الرئيسية للقتل، وقد ذكرها مرات قليلة جداً على لسان أقطاب التنظيم، بل إن كتاب "الفريضة الغائبة" ، كما رأينا، يرى الصراع ضد العدو الخارجى أمراً مؤجلاً، لا ينبغى أن ينشغل به المسلمون الآن عن قضيتهم الأولى، وهى محاربة العدو الداخلى. وفى الحالات القليلة جدا التى تطرقوا فيها إلى هذا الموضوع، كان الكلام يدور حول "**اليهود**" وعدم جواز الصلح معهم ، وكان محور الاعتراض هو خيانة اليهود للرسول وعدم جواز ترك الأماكن المقدسة فى أيدى اليهود، الخ، أى أن القضية تتخذ بُعداً دينياً خالصاً، وتضيع معالمها وأبعادها السياسة، ومع ذلك فإن الكاتب يستنتج من هذه الإشارات البسيطة أنها "**تدل على وعى سياسى متضمن فى**

الوعى الدينى" (٤/٨) وهو استنتاج تدحضه الشواهد كلها بصورة قاطعة.

- أما عدوان السادات على الديمقراطية فلم يحرك ساكناً فى مجموعة الاغتيال، ولم يرد عنه حرف واحد فى أقوالهم، بل إنهم هاجموا السادات بسبب ادعائه الديمقراطية، ولم يكن سبب الهجوم هو أنه كان مدَّعياً، وإنما كان هو فكرة الديمقراطية ذاتها. وهكذا يقول عطا طايل: "**فإن ادَّعى الديمقراطية فهذه الكلمة ليست من الإسلام فى شئ لأن الديمقراطية هى حكم الشعب نفسه فيستطيع مجلس الشعب أن يقر أى قرار توافق عليه الأغلبية دون الرجوع لكتاب الله.** وأكبر مثل على ذلك هو الديمقراطية فى بريطانيا، حيث وافق مجلس اللوردات على إباحة اللواط وأصبح اللوط شيئا شرعياً فى بريطانيا. وهذا دليل على الديمقراطية عندهم، وموافقة المجلس الممثل فى السويد على تعدد الأزواج للزوجة تحت اسم الديمقراطية، وموافقة مجلس الشعب المصرى على إباحة الرقص والأفلام الهازلة و الهابطة وإباحة الخمور وعلمه بجميع فضائح الدعارة وما أشبه ذلك. فلفظ الديمقراطية هذا مرفوض لدى المسلمين، ولن يكون لنا منهج إلا كتاب الله

(إن الحكم إلا لله) " (٤/٨). هذه الشهادة تكشف عن عدة أمور على أعظم جانب من الأهمية:

١ - فاعتراض الجماعة على الديمقراطية ليس مجرد اعتراض على لفظ لا يعترف به الإسلام، كما قد توحى بذلك عبارات فى النص، وإنما هو اعتراض على صميم المعنى والمضمون. فالديمقراطية، كفكرة أو مبدأ، مرفوضة، ورفضها يرجع إلى سبب أساسى، هو أنها حكم الشعب لنفسه بنفسه، بينما المطلوب أن يكون الحكم لكتاب الله، وإذا تعارضت إرادة الأغلبية الشعبية مع نص فى كتاب الله، فلابد من تغليب النصوص، أما مبدأ الإرادة الشعبية فليس، فى رأيهم، من الإسلام فى شئ. وبالطبع لم يخطر ببال أحد منهم أن يتساءل: كيف يمكن أن يتضمن كتاب الله شيئاً يتعارض مع إرادة أغلبية الشعب أو مصلحتها؟

٢ ـ كما أنهم لم يروا فى التجارب الديمقراطية العظمى، التى حققت نجاحاً تاريخياً هائلاً وكانت قدوة لمعظم شعوب الأرض، كالتجربة البريطانية التى دامت ألف عام، أو التجربة السويدية التى أوصلت مجتمعها إلى أعلى مستوى فى العالم، لم يروا فى هذه التجارب كلها إلا الجوانب الأخلاقية فقط، أما الجوانب السياسية والاجتماعية فلم تلفت نظرهم على الإطلاق، بل إن

وعيهم بها منعدم أصلاً. وحتى فى هذه الجوانب الأخلاقية، يختارون أمثلة بعضها مزيف، مثل شرعية تعددية الأزواج فى السويد، وبعضها هامشى، كعدم تجريم اللواط فى بريطانيا، وبعضها لا علاقة له بالتجربة الديمقراطية، كالخمر والرقص والدعارة. وهذه الأمثلة التى يختارونها تعكس نوع التوعية التى تقدم إلى الشباب فى هذه الجماعات حيث تم تلطيخ التجارب العظمى فى التاريخ باختيار أمثلة أخلاقية استفزازية تنفر الشباب من هذه التجارب، ولا مانع من أن تكون هذه الأمثلة كاذبة أومفهومة بطريقة مشوهة، لأن المهم هو النتيجة، وهى إبعاد كافة التجارب والنماذج الناضجة عن ذهن الشباب، حتى لا يتبقى لديه إلا النموذج الإسلامى كما يفهمونه هم فقط. **وبالطبع لا يخطر ببال أحد منهم أن يتساءل عن مدى انتشار اللواط فى البلاد التى تحمل لواء ذلك النوع الخاص من الدعوة الإسلامية، أو عن مدى شيوع الانحرافات الجنسية والأخلاقية، فى صميم البلاد التى تزعم تطبيق الشريعة الإسلامية، وإنما يكفى أن توجد هذه الظواهر فى المجتمعات الغربية الديمقراطية لكى يكون ذلك فى نظرهم مبرراً حاسماً لرفض ما تم انجازه فى هذه المجتمعات، ولرفض مبدأ الديمقراطية من أساسه.**

ـ ولما كان التطبيق الكامل للشريعة الإسلامية هو الهدف الأكبر، فإن من أهم أسباب حكمهم بإعدام السادات، كما قلنا من قبل أنه اقترب بهم كثير من تحقيق هذا الهدف، ثم تراجع عنه في اللحظة الأخيرة. ويعبر الكثيرون عن ذلك أصدق تعبير حين يعبرون عن تلك الآمال العريضة التى انتعشت لديهم بفضل وجود وعود صوفى أبو طالب، رئيس مجلس الشعب، ثم شعورهم بالاحباط الشديد حين لم تتحقق هذه الآمال. وكمثال على ذلك، نستمع إلى عبد الحميد عبد السلام وهو يقول "وكان أملنا فى مجلس الشعب عندما تعين صوفى أبو طالب رئيساً له، وإصدار قرارات بتقنين الشريعة الإسلامية، وحتى الآن لم يحدث أى تقدم أو جديد فى هذا الأمر" (٤/٨).

تأمل معى أيها القارئ مستوى الوعى لدى هؤلاء الشبان حين تتعلق آمالهم بواحد من تلك الشخصيات التى التقطتها ثورة يوليو لتجعل منها ـ ويا للسخرية ـ تعبيراً عن الشعب ورمزا له. انظر إلى الحقيقة المريرة التى تتمثل فى اختيار هذه الثورة، على مراحل متعاقبة لأناس يتبرأ منهم الشعب، مثل حافظ بدوى أو صوفى أبو طالب، أو أنور السادات نفسه فى وقت من الأوقات، لكى تجعل منهم رؤساء لمجلس يفترض أنه نيابى يعبر عن إرادة الشعب، وتأمل معى إلى أى حد يُحتقر الشعب ويزدرى فى مثل هذه الاختيارات.

وانظر إلى مدى قصور الوعى لدى شباب هذا التنظيم حين يغفلون عن سوءات هذه الشخصية ويضعون آمالهم فيها.. ولو كان صوفى أبو طالب قد سار بعض الخطوات فى تقنين الشريعة الإسلامية، بنفس طريقة النفاق الدينى التى كان يسير عليها العهد كله، لأصبح فى نظرهم بطلاً تاريخياً !

وأخيراً، انظر إلى سذاجة ذلك الذى يقرأ عبارات كهذه ولا يلفت نظره فيها شئ، بل وتحسر معى على مستوى تحليله حين نراه يقول فى نفس الصفحة التى ورد فيها هذا الكلام الواضح الصريح، وقبل عمودين فقط: "**إذ تكشف التحقيقات عن درجة عالية من الوعى الدينى والسياسى لدى أفراد الجماعة، وأن انتماءهم (كتبت بخطأ مطبعى هو انتحارهم) الأول والأخير كان للإسلام ولمصر**"(٢/٨).

ـ ولقد كان موضوع **فصل الدين عن الدولة** من الموضوعات التى أثيرت مرارا عند حديث أعضاء الجماعة عن أسباب القتل ويكفي على سبيل المثال، أن نشير إلى قول حسين عباس " وهو قد خرج من دين الله بكلمة قالها وهى: لا دين فى السياسة ولا سياسة فى الدين". وكذلك قول عطا طايل: "بل تعدى الأمر ذلك وطالب بفصل السياسة عن الدين، وهذا ليس من الإسلام فى شىء. وعندما

تعزل السياسة عن الدين ففى أى نهج يمكن أن يقودنا القائد؟ " (٨/٤).

والواقع أن دعوة "**الإسلام دين ودولة**" التى تدافع عنها هذه الجماعات، والتى هى أساس خصومتها مع أنظمة الحكم القائمة، تتناقض تناقضاً صارخاً مع ممارسات هذه الجماعات الإسلامية ذاتها. فهذه الممارسات عندما بلغت ذروتها وتحققت على أكمل نحو، لم تتجاوز نطاق اغتيال الحاكم لأسباب شعائرية شكلية، والدخول فى معارك حامية مع أفراد الطوائف الأخرى من أجل المساجد والكنائس، والكفاح فى الجامعة من أجل منع الاختلاط وتحريم الموسيقى والحفلات المشتركة، الخ .. والمفروض فيمن ينادون بالإسلام دينا ودولة أن يبدأوا هم أنفسهم بضرب المثل، ويقدموا الممارسات العملية التى تثبت دعوتهم، أى أن يكون لهم رأيهم الإسلامى الواضح فى أوضاع الدولة ومظاهر الاستبداد فيها وسياستها الداخلية والخارجية. أما ممارساتهم الحالية فتثبت أن الإسلام، كما يفهمونه، أبعد ما يكون عن إدارة شئون الدولة المعقدة، ولو قامت الدولة التى يدعون إليها لكان أقصى ما تصل إليه هو إقامة المساجد والصلوات فى كل مكان، وتأمين النساء لرجالهن "من عيون الذئاب" (التى هى فى الواقع ذئاب إسلامية إيضاً !) على حد التعبير الشائع بينهم، وتعميم إطلاق اللحى

والحجاب والجلباب، بينما تترك بقية الأمور معلقة بلا حل، معرضة لتلاعب المحترفين واللصوص، أى صورة أخرى مما يجرى فى بعض الدول التى تزعم أنها طبقت الشريعة الإسلامية، بل أسوأ منها لأن هذه الأخيرة تملك على الأقل ثروات نفطية. وبعبارة أخرى، فلن يستطيع معتنقو شعار "الاسلام دين ودولة" أن يخدموا شعارهم هذا خدمة حقيقية إلا إذا أثبتوا أنهم قادرون على تسيير شئون الدولة، بالمعنى الحديث، والاهتمام بكافة جوانب الحياة فيها. أما فى وضعهم الراهن فإن المعنى الواقعى لشعارهم هو **"الإسلام دين ودولة ليست لها وظيفة إلا ممارسة شعائر الدين"**.

وعلى أية حال فقد كان فصل الدين عن السياسة، ذلك المبدأ الذى سارت عليه مصر منذ أول عهود نهضتها الحديثة، والذى يدافع عنه زعماء متدينون على المستوى الشخصى، مثل مصطفى النحاس، بطريقة صريحة وقاطعة، كان فى نظرهم من جرائم السادات الكبرى، وكان السادات يستحق القتل لأنه اتبع فى هذه المسألة نفس الطريق الذى سارت عليه البشرية المتقدمة منذ أن خرجت من ظلام العصور الوسطى ومن إرهاب رجال الدين وتسلطهم. وبالطبع فإن هذا يثير سؤالا أساسياً : لماذا اختير السادات بالذات بالقتل من أجل هذا السبب، مع أن معظم حكام العالم، وحتى العالم الإسلامى، يعترفون

بمبدأ فصل الدين عن السياسة؟ فى اعتقادى أن السبب الذى أوردته فى فقرة سابقة هو الذى يعلل هذه الظاهرة. فالسادات قُتل لأنه داعب آمال هذه الجماعات، التى أعادها هو ذاته عمداً إلى الحياة، ونافقها ووعدها بقرب تحقيق أهدافها، ثم تراجع أمام الأمر الواقع الذى يبدو أنه كان على وعى به منذ البداية، وكذلك أمام القوة المتزايدة للجماعة، التى لا يبدو أنه حسب حسابها فى البداية. أى أنه **قتل لأنه من بين كافة الزعماء الذين يفصلون الدين عن السياسة، هو وحده الذى تجرأ على أن يلعب هذه اللعبة الخطيرة، لعبة تقديم الوعود العريضة للجماعات الإسلامية، والتلويح لها بأن أهدافها على وشك أن تتحقق، وخيل إليه أنه يستطيع فيما بعد أن يتراجع عن هذه اللعبة ويخرج من تراجعه سالماً ـ وكان هذا هو خطؤه القاتل.**

ـ وأخيراً، فقد كان هناك سبب أساسى، تكرر على لسان الأعضاء الرئيسيين فى التنظيم، يتعلق بوضع المرأة فى المجتمع: وأعنى به موقف السادات من الحجاب، وقيامه بتعديل قانون الأحوال الشخصية. فقد تحدث عبد الحميد عبد السلام، باستنكار، عن لجوء السادات إلى السخرية من الحجاب الذى فرضه الله تعالى على نساء المسلمين. كما استنكر عطا طايل "معارضة رئيس الجمهورية لأمر الله سبحانه وتعالى بأن تبقى المرأة فى بيتها ولا

تخرج إلا للضرورة، والاستهزاء من حكم النقاب للإسلام والسخرية به وهو حكم إلهى به نص شرعى فى القرآن" (٤/٨) وتحدث حسين عباس عن أنه "كان يستهزئ ببعض آيات الله مثل قوله عن الحجاب الشرعى إنه خيمة" (٤/٨) أما أمير الجماعة فيقول : "كفاه حرباً على الاسلام .. وصفه زى زوجات النبى صلى الله عليه وسلم بأنه خيمة.. ووصفه لالتزام المرأة ببيتها حسب أمر الله تعالى "وقرن فى بيوتكن" بأنه تخلف" (٣/٩). أما صدور قانون الأحوال الشخصية فقد أثار الجماعة ثورة عارمة، وهو ما يعترف به الكاتب إذ يقول : " كما صدر قانون الأحوال الشخصية الذى أثار الجماعة الإسلامية باعتباره خروجاً على الشريعة الإسلامية، وصدر فى لمح البصر لأن حرم الرئيس كانت وراءه، فى حين ظل تقنين الشريعة الإسلامية سنوات وسنوات دون أن تنجز شيئاً" (١/٧). وقد ورد هذا الكلام ذاته على لسان عبد الحميد عبد السلام (٤/٨)، كما يقول عطا طيل: "حتى ما تبقّى من الشريعة الإسلامية وهو قانون الأحوال الشخصية قام بإلغائه ووضع قانوناً جديداً" (٤/٨).

نحن إذن أمام سبب رئيسى تردد على لسان أهم شخصيات الجماعة باستنكار شديد، وهو يعبر عن ثلاث ظواهر أساسية فى فكر هذه الجماعات:

الأولى هى الدور الهام الذى تلعبه أخلاق الجنس فى تفكيرهم، وانصراف قدر كبير من جهودهم إلى موضوع حجب المرأة عن المجتمع، والخوف المرضى من التعامل مع المرأة بوصفها نداً للرجل وشريكاً متساوياً معه، وما يكشف عنه ذلك ضمناً من نظرة شريرة إلى الطبيعة البشرية تكون فيها عين الرجل أشبه بعين ذئب، وأداة لهتك عرض المرأة، ويكون الطمع الجنسى هو المسيطر فى أى التقاء بين الرجل والمرأة، وهى نظرة تكشف الكثير عن العقد النفسية لأصحابها.

والثانية هى سيادة الأمور الشكلية على تفكيرهم، إلى حد أن يجعلوا من رأى رئيس الجمهورية فى زى المرأة سبباً رئيسياً لقتله.

والثالثة هى التجاهل التام لمسار التاريخ واتجاه التطور الاجتماعى، بحيث يتمسكون بالزى الذى كان صالحاً لزوجات الرسول، فى مجتمع معين وبيئة معينة وعصر معين، كما لو كان صالحاً لكل مجتمع وبيئة وعصر، مع أن الزى، بوجه عام، ليس من أساسيات العقيدة على الإطلاق، فضلا عن أنه، حتى لو كان قد ورد

فيه نص، من الأمور القابلة بطبيعتها للتغير تبعاً للظروف التي يعيش فيها الإنسان. والأهم من ذلك أن التعديلات التى أدخلت على قانون الأحوال الشخصية، والتى أقامتهم ولم تقعدهم، كانت تعديلات طفيفة جداً، يظل إطارها العام إسلامياً بحتاً، وكل ما فى الأمر أنها تصرفت قليلاً فى تفسير بعض النصوص المتعلقة بالطلاق والتعدد وبيت الطاعة، من أجل إعطاء مزيد من الحقوق للمرأة، فكان هذا فى نظر الجماعة كفراً وخروجاً على شريعة الله. **أما مسألة عمل المرأة وخروجها من البيت، فقد كانت وجهة نظرهم فيها أحط مستوى من وجهة نظر المشايخ الذين عارضوا قاسم أمين منذ ثمانين سنة، لأن خروج المرأة للعمل، بل مجرد خروجها من البيت، يعد فى نظرهم كفراً بشريعة الله.**

هذه هى الأسباب الرئيسية، والوحيدة، التى دعت جماعة الجهاد إلى قتل السادات. وفى إطار هذا التفكير الشديد التخلف، فسرت الجماعة تصرفات السادات وأصدرت حكمها بأن دمه حلال. وحين يتأمل المرء هذه الأسباب، تتملكه دهشة هائلة من تلك الأوصاف التى امتلأت بها مقالات الكاتب عن وطنية المقاتلين وسمو مقاصدهم ونبل اهدافهم. فليقارن القارئ بين تلك الشواهد التى قدمناها من الأقوال المباشرة لأقطاب الجماعة، وبين الأوصاف الشعرية التى قدمها

الكاتب، والتى لا تستند إلى أى أساس من الواقع: "انتهى كل شئ بيد جيش مصر، وبروح مصر وبأيدى مصر، وبتراث مصر، تعبيراً عن إرادة مصر الجماعية" (١/٨). ويقول عن خالد "قاتل كى يخلص مصر من الطغيان والفساد.. وظهر النور يشع من وجهه. وقال لأمه: (نحن أحرار وأنتم مساجين..) وإليه يرجع الفضل فى ما تنعم به مصر الآن من حرية نسبية وبشائر ديمقراطية وإعادة الحياة للصحف والكرامة للجامعة.." (١/٨). وليقارن المرء أسباب القتل الحقيقية بما يقوله الكاتب بعد أن عرض هذه الأسباب من خلال أقوال المجموعة، ولم يستنتج منها إلا الاستنتاج العكسى، وهو: " الحقيقة أن روح مصر هى التى غيرت وجه مصر. وما الضابط خالد ورفاقه، وجماعة الجهاد، والأصولية الإسلامية إلا الجانب التنفيذى فقط .. فإن الضابط خالد ورفاقه يعبرون إذن عن إجماع وطنى شامل، وكان هو مجرد الأداة المنفذة لإرادة شعبية عامة. وتجلت فيه روح مصر الجامعة بين الإسلام والوطنية وطهارة الشباب ومثله، والعلم النافع المقرون بالعمل.. " (٤/٨).

روح مصر، والإجماع الوطني الشامل، هى إذن تلك التى تتمثل فى رفض أية زحزحة بسيطة عن قانون الأحوال الشخصية، وفى الإصرار على بقاء المرأة فى البيت، وفى رفض الفصل بين

الدين والسياسة، وعدم الاعتراف بمبدأ الديمقراطية وحكم الشعب، وتعليق الآمال الكبار على صوفى أبو طالب.

إن الأمانة والموضوعية الفكرية تحكم على المرء أن يتوصل هنا إلى نتيجة أليمة هى أن أولئك الذين قتلوا السادات لهذه الأسباب الشكلية، ولم تهتز مشاعرهم أو يثور غضبهم بسبب الفقر المدقع الذى يعيش فيه الملايين والثراء الفاحش الذي يتمتع به اللصوص في عصر الانفتاح أولئك الذين تثيرهم السخرية من الحجاب ولا يثيرهم سكنى مليون إنسان فى مقابر القاهرة، أولئك الذين تحركهم الدعوة إلى إعطاء المرأة حق العمل أو بعض الحريات الشخصية، فى إطار محدود جداً، ولا يحركهم القمع والإرهاب وتزييف الانتخابات ووضع الوطنيين فى السجون بقوانين استثنائية مزيفة، أولئك الذين يغضبون إلى درجة التصميم على القتل بسبب مبدأ فصل الدين عن السياسة وعدم تطبيق الشريعة الإسلامية، ولا ينطقون بحرف ضد الأحلاف والقواعد العسكرية الأمريكية، بل يجعلون من التصدى للصهيونية هدفاً ثانوياً ينبغى إرجاؤه ــ أقول إن هؤلاء لا يمكن أن يكونوا هم الذين يمثلون روح مصر، ولا وطنية مصر.

بل إن الأمانة والموضوعية الفكرية توصلنا إلى نتيجة أكثر إيلاماً. فقد كان السادات حاكماً يمتلئ سجله بالسيئات، ولكنه كان فى

جوانب قليلة مضطـراً ـــ كـأى حـاكم يعيش فـى هـذا العصـر ـــ إلـى مسايرة جوانب من روح العصر الحديث، **والمأسـاة الحقيقيـة تكمـن فى أن السادات لم يُقتل من أجل سيئاته الكثيرة، بل قُتل من أجل تلك الجوانب القليلة التى يمكن أن تعد، من وجهة نظر الفكر الذى أؤمـن به، جوانب إيجابية.** لقد تجاهلت الجماعة جرائم السادات الكبرى، ولم تحـرك فيهـا تلـك الجرائـم أيـة رغبـة فـى تخليص البـلاد منـه، وإنمـا تحركت الجماعة وانفعلت واستشاطت غضباً لأنها وجدت لديه اتجاهـاً بسيطاً لإعطـاء المـرأة بعض حقوقهـا الإنسـانية، ولإبعـاد الدين عـن السياسة، ولمهاجمة التنطع الدينى والدروشة العقائدية، وهـو اتجـاه لـم يكن يرجع إلى فضيلة كامنة فى شخص رئيس مصر السابق، بقدر ما يرجع إلى استحالة تجاهل أى حاكم لتجارب قرنين من التطور والتقدم فى بلاده.

وأخيراً، تأتى أكثر النتائج كلها إيلاماً، وهى أن يضطـر المـرء إلى الاعتراف، بدافع الأمانـة والموضوعيـة الفكريـة أيضـاً، بـأن هـذا النوع الخاص من القتل، أعنى قتل جماعة الجهاد للسـادات بنـاء علـى الأسباب الخاصة التى وردت فى أقوالهم، **إنما هو قتل للتحديث الـذى هو جزء منـا جميعاً ـ أعنى من المثقفين المستنيرين ـ وقتل للعصـر الحديث بأكمله، ولكل تقدم وتحرر حققته الإنسـانية فيـه.** إن إرادتهـم

لم تتجه إلى قتل السادات وحده، بل كانوا يقتلون معه نيوتن وجاليليو وفولتير وقاسم أمين وطه حسين (وحسن حنفى ذاته، كما يعبر عن نفسه فى غير هذه المقالات) وكل من أسهم فى تحديث المجتمع ورفع غشاوة الظلام عن أعينه، بل كل من فكر بطريقة نقدية لا تعتمد على الطاعة والتسليم المطلق. لقد كانت نيتهم تتجه إلى قتل المبادئ التى ناضلت البشرية، من أجل اكتسابها، ضد طغاة العصور ومزيفى الأفكار من كل لون وشكل .. أما خيانات السادات الحقيقية، وجرائمه التى دخل من أجلها التاريخ من أظلم أبوابه، فلم يكن لها عندهم أى حساب.

صورة المستقبل

لا يدع الكاتب مجالاً للشك فى إيمانه بأن موجة المستقبل، فى بلادنا، هى ما يسميه بالأصولية الإسلامية. وعلى عكس الرأى القائل بأن هذه الجماعات مشدودة إلى الماضى، وإلى العصر الذهبى، هروباً من الحاضر، يرى حسن حنفى أن "الدعوة الجديدة دعوة مستقبلية .. وتعطى المسلمين أملاً جديداً. فالمستقبل يحتوى على إمكانية أكثر من الماضى، والمسلم يتجه بقلبه نحو المستقبل .. وليس نحو الماضى" (١/١٢). ولا يكتفى الكاتب بذلك بل يذهب إلى حد القول إن هذه الجماعة تحررت من أغلال الماضى " "ثم يأتي البُعد الثالث للزمان،

وهو الماضى وضرورة التحرر من الارتباط به.. من أجل تحقيق الانطلاقة نحو المستقبل. وهنا تبدو الحركة السلفية كرؤية للعالم، لا عودة إلى الماضى كما هو معروف فى كتب علم الاجتماع الغربى وفى أذهان الباحثين المعاصرين المتأثرين بالغرب بأحكامه المسبقة. فالإسلام مقبل وليس مدبراً، والمستقبل أكثر غنى من الماضى" (١/١٢).

ولكن الكاتب سرعان ما يرد على نفسه بنفسه، كما اعتاد دائماً، وسرعان ما يتناقض مع الرأى الذى رأيناه يتحمس له. فقد تحدث عن أربع مراحل للتاريخ الإسلامى، كما يعرضها كتاب "الفريضة الغائبة"، أما المرحلة الخامسة، المستقبلية، فإنه يصفها بأنها "عودة إلى الخلافة والحكم بسنة النبى، أى عودة إلى المرحلة الثانية" (١/١٢). هذه المرحلة الخامسة التى يصفها بأنها "تمثل النهضة ومستقبل الأمة" هى مرحلة ... مرحلة البداية" (٢/١٢). وهكذا تكون هناك نظرة مستقبلية حقاً، ولكن المستقبل هنا ليس إلا تكرارا لمرحلة ماضية واقتداء بها، أما النظرة المستقبلية التى تترك الباب مفتوحاً أمام أية احتمالات لم تتكرر من قبل، فهى غريبة تماماً عن هذا الفكر .

على أن المؤلف يرد على نفسه، ويفند كل ما قاله، بطريقة أصرح فى موضع آخر، فيقول تعليقاً على فكر هذه الجماعة:

"والحقيقة أن الماضى هو الذى فرض حكمه على الحاضر بناء على أزمة الحاضر وعزلة الفكر الإسلامى عنه. فسرعان ما ألقى الحاضر بثقله كله فى الماضى فوجد المبررات الكافية للخروج على الدولة **دون مراعاة لاختلاف الظروف التاريخية بين الماضى والحاضر"** (٢/.) . وحين يعرض الكاتب ملاحظاته على كتاب "الفريضة الغائبة" نجد أن أولى هذه الملاحظات تقول: "سيادة النصوص الخام .. فى التحليل النظرى أو وصف الواقع الحالى للمسلمين مما يدل على عزلة الجماعة عن واقعها وإيجاد بديل عنه فى التراث القديم.. مما جعلهم يسقطون عامل التاريخ والزمن من الحِساب". وملاحظته الثانية هى "سيادة الماضى على الحاضر، والعيش فى الفترة الزمنية الأولى التى انتصرت فيها الدولة الإسلامية" (٤/١٣). وهكذا يثبت الكاتب نفسه ارتباط هذه الجماعة بفترة العصر الذهبى الأولى للإسلام، وإسقاطها كل التاريخ التالى من الحساب، وهو وضع جعل من المستحيل على أعضائها رؤية الحاضر على حقيقته، لأنهم كانوا يتأملونه دائماً بمنظار الماضى. فإذا كانوا عاجزين عن رؤية الحاضر نفسه،وإذا كانوا قد عزلوا أنفسهم عنه، ألن تكون النظرة المستقبلية بالنسبة إليهم أكثر استحالة؟

فإذا تركنا جانباً البحث النظرى فى إمكان وجود رؤية مستقبلية لدى هذه الجماعات وانتقلنا إلى صورة المستقبل الفعلية كما يراها الكاتب وجدناه فى مواضع كثيرة يؤكد أن المستقبل للأصولية الإسلامية، لأنها هى التى تم على أيديها "خلاص مصر الأخير". ولما كانت قوى المعارضة الأخرى قد أثبتت عجزها، فإن الشعب "لن يتورع (!!) عن الانضمام للحركة الإسلامية المنظمة بعد أن أثبتت جدارتها وقدرتها على الفعل.. وأى إعلان يتم في الحاضر أو فى المستقبل عن حركة إسلامية عامة ستنضم إليها جموع الشعب" (١/١٤). وبعد قليل يقول "**وسيزداد الرصيد الإسلامى أكثر فأكثر فى وجدان الشعب بعد أن توارت المنظمات اليسارية**" (١/١٤) وذلك لأن الأصولية الإسلامية "**قدمت نفسها على أنها القادرة على قيادة الشعب وعلى الوقوف فى وجه السلطان الجائر**" (٢/١٤). ثم يعلن الكاتب رأيه بوضوح تام إذ يقول: "وإذا كانت الأصولية الإسلامية فى حاضر مصر تتعمق أكثر فأكثر، ويزداد رصيدها الشعبى نظراً لما حازت عليه من ثقة بها، وقدرتها على الإنجاز، وشرعيتها التاريخية فى الماضى والحاضر، **فإنها أيضاً تقدم نفسها على أنها مستقبل مصر الذى لا بديل له مهما كانت هناك من إنجازات اجتماعية**

وسياسية تقوم بها الأيديولوجيات الثورية العلمانية. فهى البديل المستقبلى الوحيد" (١/١٥).

وهكذا يتأكد القارئ، بعد أن يقرأ هذه السطور الواضحة، أن الكاتب قد أرسى سفينته، وسفينة البلاد كلها، فى مرفأ آمن مستقر هو الأصولية الإسلامية، ولكن سرعان ما يخيب أمله إذ يجد الكاتب، فى نفس المقال، يتخذ كعادته موقفاً مخالفاً، ويرد على نفسه بنفسه، فينتقد الجماعة الإسلامية لأن "الظروف النفسية التى نشأت فيها.. جعلتها أقرب إلى الانعزال والانغلاق عن جماهير الشعب .. وظروفها النفسية والتاريخية جعلتها تتعثر فى أداء الدور. **فالحاكمية حتى الآن لم تترجم على الصعيد السياسى والاجتماعى بالنسبة لمصر بإحصاء كمى دقيق وبرنامج وطنى واضح"** (٣/١٥) . وهكذا يتضح أن هذه الجماعة التى قيل عنها إنها البديل المستقبلى الوحيد، "والتى حققت له (للشعب) مطالب حاضره، ويرجو منها (الشعب) أن تحقق آمال مستقبله" (٥/١٥)، هى بالفعل معزولة عن الجماهير، منغلقة على نفسها عاجزة عن وضع برنامج واضح. وتهبط آمال القارئ فى الاستقرار على رأى نهائى وفى الاطمئنان على مستقبل واضح المعالم، من السماء إلى سابع أرض، حين يتضح له أن الكاتب يوجه كل هذه الانتقادات القاسية إلى نفس الجماعة التى كان يؤكد منذ قليل

أنها، لو أتيحت لها فرصة الدعوة الحرة لنفسها، **لا نضم إليها الشعب كله**(٤/١٤). بل إن حيرة القارئ ستزداد حين يفكر قليلاً فيما يطالب به الكاتب، وهو أن "تترجم الحاكمية بإحصاء كمى دقيق وبرنامج وطنى واضح" إذ يعلم القارئ أن الحاكمية هى ترك الحكم لله وعدم الإيمان بحكم البشر، فكيف تترجم هذه الفكرة إحصائياً وكمياً؟ وكيف تتحول إلى برنامج وطنى واضح؟ ألا يعني هذا، من ضمن ما يعنيه، ترجمة الحكم الإلهى إلى حكم بشرى، وهو المبدأ المرفوض أصلا لدى الجماعة؟

ولابد أن القارئ قد لاحظ، فى المقتطفات التى اقتبسناها، ذلك الخلط الذى شاع فى المقالات كلها، وفى أجزائها الأخيرة بوجه خاص، بين الإسلام بوجه عام وبين تنظيم إسلامى له فكره الخاص المحدود، وهو تنظيم الجهاد، أو بين هذا التنظيم والأصولية الإسلامية، وهو خلط لابد أن تكون له نتائج خطيرة بالنسبة إلى تقييم الكاتب للحركة ونظرته إلى المستقبل، ولابد أن تنعكس هذه النتائج الخطيرة على أذهان قرائه فى صورة حيرة وبلبلة فكرية شديدة.

إن الكاتب كان على حق عندما أشار إلى التأثيرات السلبية للظروف النفسية والتاريخية التى مرت بها الجماعة. فقد ظهرت الجماعة فى السجون، وتحت وطأة التعذيب والإرهاب، أى أنها

ظهرت فى ظروف شاذة، كانت تحتم أن تكون عناصر كثيرة فى تفكيرها ذات طابع مَرَضى. وقد وصفها أحد أعضاء الجماعة (ممدوح محرم) فى شهادته بأنها "مرض فكرى" (٤/١١). فكيف يقبل الكاتب أن يصبح هذا الفكر حالة دائمة تعبر عن المستقبل؟ وكيف يتمنى لبلاده أن يكون الفكر الذى يسود مستقبلها فكراً تولد فى ظل سادية ضباط السجون أو الحكام المنحرفين فى بعض الفترات غير المضيئة من تاريخنا؟

فلنتابع، على أية حال، تصور المؤلف للمستقبل وموقع الجماعة الإسلامية فيه. فبعد أن بدأ بالقول إنها هى البديل المستقبلى الوحيد، وجَّه إليها فى نفس الصفحة انتقادات تجعل هذا البديل الوحيد مظلماً بحق. وفى الخطوة الثالثة يقدم صيغة جديدة: هى أن الناصرية هى "مستقبل مصر القريب" و"الإسلام" مستقبل مصر البعيد" (٣/١٥) أما الخطوة الرابعة فتقدم صيغة أخرى، تنضم فيها كل التيارات الإسلامية والليبرالية واليسارية تحت جناح "الناصرية الشعبية"، فتصبح هذه الصيغة هى مستقبل مصر. أى أن الأصولية الإسلامية تراجعت، فى مقال واحد، من تعبير وحيد عن مستقبل مصر (ومستقبل العرب كلهم على الأرجح)، إلى مجرد تيار ممثل فى تحالف كبير، بحيث ينطوى الجميع تحت جناح الناصرية.

ويتخذ الحل الجديد، عملياً، صيغة "مصالحة علنية بين الإخوان والثورة". وحين يفكر المرء قليلا فى هذه "المصالحة" تتملكه الحيرة: فالإخوان لم يعودوا هم المسيطرين على الجماعات الإسلامية التى تنشط فى هذه الأيام، والثورة لم تعد ثورة عبد الناصر ولا حتى أنور السادات، بل يمسك زمامها الآن رجل ليست له أية علاقة مباشرة بالثورة فى الأعوام الخمسة والعشرين الأولى من تاريخها. فأية ثورة إذن يقصد، وأى إخوان؟.

على أية حال فإن المطلوب فى النهاية هو إرضاء الجميع: الأحزاب القديمة، اليسار، الناصرية، الجماعة الإسلامية القديمة والجديدة، أعنى كل التيارات التى كانت مشكلتها التاريخية هى أنها لم تعرف كيف تتعايش سوياً، ولكن حسن حنفى يطلب إليها أن تفعل ذلك "فى إطار من الاحترام المتبادل للرأى المعارض" (لا أدرى كيف، بعد كل هذا التاريخ من الخلافات). وتتحول الجماعة الإسلامية إلى "جناح"، واليسار إلى جناح آخر، أما الثورة فهى "قلب مصر" (لاحظ أن الإسلام كان هو القلب طوال الوقت) أما الرأس فهو التاريخ الليبرالى، أى الأحزاب، وتصبح الصيغة التوفيقية أشبه بنهاية سعيدة لفيلم عربى رخيص، يتزوج فيه جميع الأبطال من جميع البطلات. ثم يتمخض الجبل فيلد فأراً، وتتقلص وسيلة تحقيق مشروع المستقبل إلى

مطالبة الثورة المصرية بأن تقدم للإخوان "اعتذاراً رسمياً على صفحات التاريخ" (!!) وتعيد إليهم المركز العام فى الدرب الأحمر، إلخ.... وتنتهى التحليلات الطويلة العريضة بصيغة توفيقية رخيصة لا ندرى كيف يمكن إخراجها إلى حيز التنفيذ بعد ذلك التاريخ الطويل من العداوات الدامية بين الأطراف المتصالحة. ولمزيد من الاحتياط، وحتى لا تحدث أية مضاعفات، يتبرأ الكاتب من الثورة الإيرانية فى السطور الثلاثة الأخيرة، فينادى بالثورة الإسلامية فى مصر "دون تقليد لثورات إسلامية أخرى معاصرة" (٤/١٥) ... وبهذه السطور الحذرة، التى تزيد الموقف غير الواضح غموضاً، وتعبر عن تراجع آخر للكاتب، وإيثار للهجة المصالحة والخوف على الذات، بعد كل الجهود التى بذلها لنشر فكر الثورة الإيرانية فى مصر ـــ بهذه السطور تنتهى ملحمة حسن حنفى عن الأصولية الإسلامية.

الأصولية الإسلامية وحكم التاريخ

لم يكن لنا مفر من أن نكتب بقسوة ضد مجموعة من المقالات تصدَّت لموضوع خطير كل الخطورة، واتخذت منه مواقف مائعة، تميل في معظم الأحيان إلى التأييد الحماسي والعاطفي، دون أن تتنبه إلى خطورة الفكر الذي تتحدث عنه على الألوف المؤلفة من الشباب في كافة أرجاء العالم العربي، ودون أن تتصدى بموضوعية وحزم وشجاعة لجوانب القصور فيه. ولقد أعلن كاتب هذه المقالات، منذ اللحظة الأولى، أنه سيأخذ في بحثه بمنهج "متعاطف"، فلا يسارع إلى الإدانة، ولا يقدم معلومات تفيد أعداء الوطن، بل يندمج في الظاهرة من داخلها، ويصبح جزءاً منها، حتى يفهمها من حيث هي خبرة وتجربة معاشة. وهذه طريقة في البحث جديرة بكل تشجيع واحترام، لو طُبقت كما ينبغي أن تطبق.

فالتعاطف لا يعني على الإطلاق، التدليل أو التضليل : تدليل أعضاء الجماعة التي يبحثها بالتغاضي عن أخطائهم، وتضليل الجماهير بتقديم صورة مشوهة لمثل هذه الظاهرة الخطيرة. بل إن التعاطف الحقيقي مع الشباب الذين آمنوا بهذا الفكر وانساقوا في تياره بعيون مغمضة، إنما يكون بتبصيرهم وتوعيتهم وتنبيههم إلى أخطائهم. هذا هو التعاطف الناضج، المسئول، أما إغماض العين عن السلبيات الخطرة والمخفية فهو تعمية فكرية تتنافى مع مسئولية المفكر إزاء

جمهوره وإزاء الأجيال الجديدة منه على وجه التخصيص. ولكن الذى حدث بالفعل هو أن الكاتب كان عاجزاً عن الخروج من شرنقته الخاصة. فألبس الجماعة التى يدرسها آراءه الخاصة، وأخذ ينسب إليها ما ليس فيها، وما يتمنى هو أن يكون فيها. وفى الحالات التى كان السياق يرغمه فيها على سرد آرائها على ما هى عليه، كانت جوانب الضعف فيها تتكشف رغماً عنه، فتكون النتيجة تناقضاً صارخاً، هو فى الحقيقة تناقض بين الواقع الفعلى لتفكير الجماعة والنموذج أو المثل الأعلى الذى أراده لها حسن حنفى. وهذه هى النتيجة التى لابد أن ينتهى إليها كاتب لا يستطيع إلا أن يرى نفسه فى الموضوع الذى يكتب عنه. وهكذا تحول التعاطف من اندماج فى الظاهرة ومعايشة لها مع احتفاظ العقل بالموضوعية التى تتيح له أن يدرس الظاهرة من خلال منطقها الخاص، إلى إذابة الكاتب للظاهرة فى فكره هو، والقضاء على ما هو مميز فيها من أجل إحالتها إلى مرآة لفكر الكاتب نفسه. وهذا ليس تعاطفاً، بل إنه ليس منجهاً علمياً بأى معنى، إنما هو ذاتية مطلقة لعقل يعجز عن الخروج عن ذاته، مهما كانت الحقيقة الموضوعية أمامه صارخة

***

إن المطلوب هو الموضوعية ـ هذا الشرط البسيط، الذى هو، رغم بساطته، أصعب الشروط جميعاً، لأنه لا يمس الظاهرة موضوع البحث فحسب، بل يمس ضمير الكاتب وأخلاقه ومدى نضجه النفسى وإحساسه بالمسئولية تجاه من يكتب لهم. ولهذه الموضوعية ثمن غير هيّن :

١- فالمرء، حين ينتقد بقوة الاتجاه الفكرى للجماعات التى ينتمى إليها تنظيم الجهاد، يدخل أولاً فى معركة مع ذاته. إذ أنه يهاجم وهو فى الوقت ذاته يحس نحوهم بالإعجاب: فها هى ذى حالة من الحالات النادرة التى وجد فيها شباب ينتمون إلى الأمة العربية قضية تستحق أن يضحوا بحياتهم من أجلها، وحققوا هذه التضحية بصورة بطولية. ويشهد كل من يعرفون كاتب هذه السطور عن كثب بمدى الإعجاب الذى أحس به إزاء هؤلاء الشباب فى اللحظات التى كانوا يتقدمون فيها بصدورهم لمواجهة الحاكم الغاصب. إنها ظاهرة أصبحت نادرة وسط الانهيار المعنوى الشامل الذى أصاب العرب فى السنوات الأخيرة. ومن هنا كان المرء فى حاجة إلى خوض معركة مع ذاته لكى يتساءل : **من أجل أية قضية قام هؤلاء الشباب بهذا العمل البطولى، وبهذه التضحية النادرة؟** ووسط الانبهار والرجفة التى كانت تتملكني وأنا أقرأ عن

وصف كل من أفراد مجموعة الاغتيال للآخر بلقب "الشهيد" وهو ما يزال حيا ـ كان لابد من قدر كبير من السيطرة على الانفعال التلقائى والمباشر لكى يتجاوز المرء انفعاله ويفكر بتجرد فيما حدث، وينتقد آراء أولئك الذين جرفتهم انفعالاتهم، كحسن حنفى، فتغاضوا عن الأسباب الحقيقية التى دعت تنظيم الجهاد إلى قتل السادات، بل وربطوا بين هذه الأسباب الشكلية الفارغة من المضمون الاجتماعى والسياسى، وبين أخطاء السادات الوطنية وظلمه الاجتماعى وسياسته الاقتصادية التخريبية، مما جعل أسباباً مثل تغيير قانون الأحوال الشخصية، والسخرية من الحجاب ومن بعض أئمة المساجد، ترتفع فى نظر الجمهور إلى مستوى العوامل الأخرى المصيرية وتكتسب نفس قيمتها، وبذلك تحرز، رغم ضحالتها، تأييداً هائلاً بين صفوف الشباب.

٢- وحين يُلزم المرء نفسه بالتفكير موضوعيا فى هذا الحدث الكبير، لا يدخل فى معركة مع ذاته ومع انفعالاته التلقائية فحسب، بل يدخل فى معركة مريرة مع مشاعر الجماهير. فعندما يصدر المرء حكماً قاسياً على قتلة الحاكم الظالم، يسير ضد تيار الشعور الشعبى الذى يميل إلى تمجيدهم بلا تحفظ، ولا يتصور لهم من دوافع سوى الوطنية الخالصة. إن الإنسان العادى يراهم أبطالا وشهداء، وذلك لسبب هام هو أن الحاكم الذى قضوا عليه كان يرمز لكل ما تكرهه

هذه الجماهير، وكان في نظرها تجسيداً لأسباب شقائها ومهانتها وهزيمتها وإحباطها.

غير أن الجماهير كان لابد أن تمجِّد قتلة السادات لسبب آخر، أهم وأعمق. فقد كان الشعب خلال السنوات الأخيرة من حكم السادات يعانى عجزاً تاماً عن الحركة. وكانت آخر محاولة هى انتفاضة يناير ١٩٧٧، ولكن هذه الانتفاضة كانت فى الوقت ذاته نقطة تحول فى أسلوب عمل الحكم. فمنذ ذلك الحين أصبح يتصرف فى كل شيء مستهدفاً ألا يتكرر ما حدث فى يناير ١٩٧٧. واستُحدثت القوانين الاستثنائية، واتخذت الإجراءات القمعية، واستشيرت الحكومات الأجنبية التى لم تبخل بتقديم نصائحها ومعوناتها الفنية والمادية — كل ذلك من أجل ألا تحدث مرة أخرى تلك الانتفاضة الشاملة التى كادت، رغم تلقائيتها وعفويتها، أن تدك عروش الطغاة فى مصر. ومنذ ذلك الحين والضربة تأتى على رءوس أبناء الشعب تلو الضربة، دون أن يستطيع أحد مواجهة الطغيان بأية طريقة فعَّالة. صحيح أن المعارضة الشعبية كانت تقوم من وقت لآخر بردود فعل شجاعة، وأحياناً بطولية، كما فعلت بعض النقابات المهنية مثلاً، ولكن هذا كله كان محدود التأثير، ولم يكن يمس السلطة مساسا حقيقيا. وهكذا ساد إحساس عام بأنه لم يعد

هناك شيء يقف في وجه السلطة الفاجرة ويهزها هزاً عنيفاً ومؤثراً، في نفس الوقت الذى كانت فيه الممارسات القمعية تعبئ طاقة السخط وتشحنها يوماً بعد يوم. وبلغ هذا الإحساس بالعجز ذروته في اعتقالات سبتمبر ١٩٨١، التى لم يترك فيها السادات فئة أو جماعة أو طائفة في مصر إلا وتحدّاها، والتى بلغت فيها التعبئة النفسية للجماهير أقصى مداها.

وسط هذا الإحساس العارم بالسخط والنقمة، مصحوبا بالشعور بالعجز واستحالة التصدى للسلطة مهما فعلت، أتى الحدث الضخم، المفاجيء، في أبعد الأوقات والأماكن عن التوقع. وهنا وجد الشعب في الحدث الكبير فرصته للإعراب عن سخطه على السياسة الظالمة، فصوَّر المغتالين بأنهم لم يقوموا بعملهم إلا بدافع الثورة ضد القمع والظلم الاقتصادى والاجتماعى والتخاذل الوطنى، وكان من الطبيعى في هذه الظرف أن يتجاهل أسبابهم الحقيقة، ويستعيض عنها بالأسباب التى كان هو ذاته خليقاً بأن يقتل السادات من أجلها، لو أتيحت له الفرصة. **ولكن الأهم من ذلك أن الشعب كان يريد أن يقنع نفسه بأنه يستطيع أن يفعل شيئاً، ولم يكن في حالة استسلام للضربات المتلاحقة.** وهكذا تبنَّى الجماعة التى نفذت العملية ونسب إليها أهدافه هو، وأغمض عينيه عن أهدافها الحقيقية، وشعر بالارتياح حين توحد مع هؤلاء الأبطال لأنه، بهذا التوحد، يصبح " هو" الذى فعل ذلك،

ويصبح القتل إنجازا لشعب كامل، لا مجرد عملية قامت بها جماعة منعزلة لم يخطر ببالها لحظة واحدة أن تتبنى آمال الشعب أو تثور من أجل ما يعانى منه.

وهذا بعينه هو ما جعل كاتباً مثل حسن حنفى "لا يرى" الأسباب الحقيقية لعملية القتل، مع أنه كتبها بنفسه، وينسب إلى الجماعة أسباباً أخرى "إسقاطية" تعبر عما كان يتمنى أن يكون هو السبب والدافع. إنه بدوره يريد أن يوحد بين الجماعة وأمنيات الشعب، بل بينها وبين أمنياته الخاصة، حتى يبدد من داخله الشعور باليأس والإحباط، وتبدو الأمور كما لو أنه قد شارك هو ذاته فى الفعل الإيجابى الحاسم. لذلك كان لابد أن تنزلق عينه عن رؤية الأسباب الحقيقية للقتل، رغم أنها كانت تصرخ أمامه فى كل كلمة قالها أفراد الجماعة ونقلها هو ذاته بيده.

٣ - بل إن الوقفة الموضوعية مع تنظيم الجهاد تؤدى بالمرء حتما إلى الدخول فى معركة مع المعارضة الوطنية حتى لو كان يتعاطف مع آرائها فى معظم القضايا الأخرى. فالمعارضة الوطنية والتقدمية تبنت قضية تنظيم الجهاد، إلى حد غير قليل، وسعت إلى إيجاد شكل من أشكال التحالف معه، وتعاطفت مع دوافع منفذى العملية، ولم تتمكن بدورها من رؤية الحقيقة التى كانت تصرخ

أمام أعينها، وهى أن التنظيم لم يقتل السادات إلا من أجل بعض الجوانب التى توجد فى المعارضة ذاتها بدرجة تفوق وجودها فى السادات ألف مرة (كالعلمانية والتحديث وفصل الدين عن الدولة) وهكذا سعت المعارضة إلى التوحد مع التنظيم وصمّت آذانها عن الكلمات الصريحة لأعضائه، التى رددوا فيها أن أصحاب الأفكار العلمانية والتقدمية هم أعداؤهم التاريخيون.

إن المعارضة تعاطفت مع تنظيم الجهاد لأنه وقف موقفاً معادياً للسلطة القائمة، ومن ثم فهو فى نظرها "حليف موضوعى" . وهى تتصور أنها قد تستطيع بهذا التعاطف أن تليِّن مواقفه المتصلبة وتشجعه على سماع وجهة نظرها وتخفيف عدائه تجاهها، ومن يدرى، فقد يؤدى ذلك فى نهاية المطاف إلى جبهة واحدة تتفق على برنامج مشترك، وتضمن به المعارضة إسهام تلك القواعد الشعبية العريضة التى تركز عليها الجماعات الإسلامية فى جهودها من أجل التغيير.

ولكن السبب الأهم من ذلك، فى رأيى، سبب برجماتى أوعملى إذ يبدو أن المعارضة كانت تفكر ـ دون أن تعلن ذلك صراحة على النحو الآتى: إن الجماهير تنظر إلى عملية اغتيال السادات على أنها عمل بطولى تم تنفيذه لأسباب وطنية واجتماعية تجاوباً مع آلام

الشعب ومعاناته. فلنكف إذن عن التفلسف والبحث النظرى فى الدوافع الحقيقية لعملية الاغتيال، لأن أصول العمل السياسى تقتضى استغلال هذا الشعور المتدفق من أجل إعطاء الجماهير أملا فى أنها تستطيع أن تفعل شيئاً، وذلك بالتغاضى عن الأسباب والبواعث الحقيقية، ومسايرة الاتجاه الشعبى الذى يقول إن الشعب "هو" الذى قام بالعمل البطولى، بدافع من آلامه ومصاعبه. أما لو بحثنا نظرياً فى دوافع عملية الاغتيال، وفى الاتجاه الفكري الكامن من ورائها، فسوف نغامر بفقدان تعاطف الجماهير المتحمسة، وسوف يكون بحثناً عن الحقيقة فى هذه الحالة سباحة ضد التيار، تأباها أصول العمل السياسى. إن من ينطق بهذه الحقيقة سيكون صوته أشبه بنعيق البوم، وستبدو صورته أشبه بقط أسود يقتحكم قاعة الزفاف ويبعث فى ساعة الفرح جوا من التطير والتشاؤم . فالناس يريدون أن يكون السادات قد قتل لأسباب وطنية، لأنه ظلم الشعب وقمعه وباعه للأجانب وحرمه من قوته ومن أبسط حرياته. فكيف نصدم الناس، بعد هذا كله، بالحقيقة التى تقول إنه لم يقتل لهذه الأسباب، وما قيمة هذه الحقيقة التى تبرد الحماس الملتهب وتطفئ شعلة الأمل وتجعل الظالم المقتول يبدو كما لو كان أوسع أفقاً وأرحب فكراً (فى نواح معينة) من القاتل

الشهيد؟ أليس تجاهل هذه الحقيقة والتغاضى عنها هو الموقف الأفضل، الذى لا يثبط عزائم الجماهير ولا يبعث فيها اليأس؟

إن موقف المعارضة يرتكز، كما نرى على منطق قوى، أشبه بمنطق "الأكذوبة الملكية" عند أفلاطون. فهناك حالات معينة تكون فيها الحقيقة ضارة، والأكذوبة نافعة، وفى مثل هذه الحالات يحتم علينا العمل السياسى أن نلجأ إلى الأسلوب الذى يحرك الجماهير ولا يحبط آمالها.

ولكن الحقيقة لا تستطيع أن تنهزم بهذه السهولة ــ على الرغم من قوة المنطق السابق. ذلك لأن أصول العمل السياسى، فى رأينا، لا تسير فى الاتجاه الذى تشير إليه المعارضة، لسبب بسيط هو أن التناقض بين فكر المعارضة وفكر هذه الجماعات جوهرى، ولو أتيحت لهذه الجماعات فرصة التعبير عن نفسها بحرية، أعنى لو لم تكن فى حالة مواجهة مباشرة ضد السلطة، لظهر بوضوح أن عدوها الأصلى هو الفكر التقدمى والعلمانى الذي يرتكز على تغيير المجتمع من خلال مفاهيم العصر الحديث وهذا ما اعترف به مخططهم الاستراتيجى خالد الزمر حين أشار إلى اعتزامهم قتل رئيس حزب التجمع، وما ورد ضمنا فى كلام الكثيرين منهم حين ذكروا أنهم استبشروا خيراً فى السادات، فى البداية، حين وجدوه يحارب اليسار،

وما اعترف به الكثير من أعضائها حين أعلنوا خصومتهم للديمقراطية ومحاربتهم لمبدأ حكم الشعب.

ومن جهة أخرى، دعونا نتساءل، من منطلق العمل السياسى أيضاً: هل من الممكن تحريك الجماهير حركة إيجابية بناءة بعد تحذيرها وإعطائها أملا كاذبا فى أن قتل الظالم قد تم من أجل أسبابها هى، وليس من أجل أسباب جماعة محدودة ضيقة الأفق تعتبر أن مشكلتها الأصلية هى الشعائر الشكلية للدين، ولا تضع معاناة الجماهير اليومية ضمن أهدافها وهمومها على الإطلاق؟ وهل يمكن أن يعد ذلك، من وجهة نظر سياسية بحتة، أساساً سليماً لحركة تغيير إلى الأفضل، أو على الأقل لحركة معارضة واعية؟ وهل من مصلحة الجماهير أن تتبنى دوافع هذه الجماعة وطرق تفكيرها، وتدمجها بحركتها وتتوحد معها، وهل تضمن بعد ذلك أنها ستسير فى الطريق الذى يحقق أمانيها؟ هل التأثير الذى يمارسه فكر جماعة الجهاد وبرنامجها يمكن أن يكون عاملا إيجابياً فى تحقيق المطالب الجماهيرية على مستوى الواقع العملى؟ ألسنا نوقع الحركة الجماهيرية فى بئر بلا قرار لو تركناها تتبنى هذا الفكر، أو حتى تتحالف معه فى برامج توفيقية وحلول وَسَطية؟.

فلنقارن موقف المعارضة، فى هذا الصدد، بموقف أرملـة " ذو الفقار على بوتو" فى باكستان، كما تناقلته وكالات الأنباء فـى الآونـة الأخيرة. فقد وجهت السيدة نصرت بوتـو تحذيرهـا إلـى العـالم، وإلـى شعبها فى باكستان، من أن استمرار الأسلوب الدكتاتورى الـذى يتبعـه ضياء الحق فى الحكم، مع تملقه للإسلام، سيؤدي إلى تشجيع التطرف الدينـى ووصـول الجماعـات المتطرفـة إلـى الحكـم. هكـذا قـدم تحذيـر السيدة بوتو نموذجا للمعارضـة الناضجـة، البعيـدة النظـر، فـى مقـابل الموقف السـاذج الـذى تتخـذه المعارضـة المصريـة، وأصحـاب الفكـر التقدمى فى العالم العربى بوجه عـام، مـن فكـر الجماعـات الإسـلامية المتطرفة. فما كان أسهل عليها أن تتحالف مع هؤلاء المتطرفين على أساس تكتيكى لإزاحة السلطة الديكتاتورية، لا سـيما وأن لديهـا أسـباباً شخصية قوية، بالإضافة إلى الأسباب السياسـية العامـة، للانتقـام مـن النظام القائم. ولكنها لم تفعل، بل على العكس من ذلـك احتفظـت بكـل معارضتها للدكتاتور، وفى الوقت ذاتـه تبـاعدت بحـزم عـن التطـرف الدينى، وكشفت عن ذلك الارتباط العضوى الـذى يجعـل الديكتاتوريـة مؤدية بـالضرورة إلـى سيادة التطـرف الدينـى. هكـذا يفكـر أصحـاب النظر البعيـد، أمـا المعارضـة السـاذجة فـلا تخشـى شـيئاً مـن مغازلـة الاتجاهات الخطرة القابلة للتفجر، بل تدعـو إلـى تحـالف سـتكون هـى ذاتها أول ضحاياه.

وبعد هذا كله، دعونا نفكر فى النموذج الذى تقدمه هذه الاتجاهات المتطرفة لشبابنا، لتلك الألوف المؤلفة من إخواننا وأبنائنا فى الوطن، الذين ينضمون إلى هذا الفكر بلا وعى، ولكن بحماسة جارفة. هل نرضى نحن بحق أن تكون صورة شبابنا هى صورة ذلك الفتى الذى يغمض عينيه أو يحلق بهما فى السماء، ولا يعرف كيف يبتسم أو يضحك من كل قلبه، والذى لا يستمتع بالفنون ولا يطرب لها، ويمتنع عن مشاهدة التليفزيون (كما كان خالد يفعل)، أو تلك الفتاة التى ترى أن نظرتها إليك فى عينيك، عندما تخاطبك، حرام ، والتى تلف نفسها بألف غطاء وغطاء لأنها تفترض ضمناً أن أنوثتها عيب، وأن عيون الرجال لا تقع عليها إلا لكى تشتهيها، وأن عليها هى أن تدفع ثمن أطماع الرجال، على حين أن الطامعين أنفسهم لا يتحملون شيئاً؟ هل النموذج الذى نريده لأبنائنا هو ذلك الشباب المطيع، الذى يعطل عقله ويلغيه، ويتبارى مع غيره فى التراشق بالنصوص بدلا من أن ينقد ويفكر ويبدع الجديد؟ أليس من واجب المفكر المسئول أن ينبه إلى هذا المرض الذى يزداد انتشارا يوما بعد يوم، حتى لو كان يعلم أنه يعِّرض بذلك سلامته للخطر إزاء جماعة يضيق صدرها بالمناقشة المنطقية التى لم تتعود عليها، وتلجأ كلما ضاقت بها الحجة إلى حسم الجدال بقبضة اليد؟.

جذور العنف:

إن العنف ليس ظاهرة طارئة على هذه الجماعات المتطرفة، وإنما هو شئ ينتمى إلى تركيبها ذاته، وهو جزء لا يتجزأ من تكوينها الذهنى والنفسى، وهو وسيلتها الوحيدة لتحقيق أهدافها فى المجتمع. ولا شك أن العنف يمكن أن يتخذ أحياناً شكل التضحية بالذات، بطريقة بطولية، ولأسباب لا يمكن أن يقتنع بها أولئك الذين يفكرون بطريقة نقدية متروية. فما نوع العقلية، أو التركيبة الذهنية للشباب الذى يقوم بمثل هذه الأعمال البطولة الخارقة، من أجل أسباب شكلية خالصة، ويضحى بحياته فى سبيل فتوى مأخوذة عن ابن تيمية بشأن التتار فى عصر بعيد وظروف مختلفة كل الاختلاف؟ إن أساس هذه العقلية هو الطاعة المطلقة، والشجاعة الفائقة التى توجه حسب الاتجاه الذى يملى عليها، لا الذى تختاره هى بوعيها وفكرها التحليلى. إن الإيمان هنا يصل إلى حد التخدير العقلى شبه الكامل، حتى تتحول الجماعة إلى تنظيم هرمى تسرى فيه كلمة مَنْ ينتمى إلى المستوى الأعلى على مَنْ ينتمى إلى المستوى الأدنى،...فى التنظيمات العسكرية مثلاً)، بل لأنه روض على الطاعة وتكوَّن عقله بحيث يسمع ويصدق، ويأمر، ولا يناقش.

ولابد أن نشير هنا إلى حقيقة ينبغى الاعتراف بها، وهى أن النقد والتحليل المفرط كثيراً ما يؤدى إلى إحجام عن التضحية، وإلى

سلوك قد يبدو ظاهريا أنه أقرب إلى الجبن. فأصحاب العقليات التى تناقش وتفكر وتتروى قبل أن تسلك، كثيراً ما ينتهى بهم الأمر إلى السلوك بحذر وتجنب المخاطرة والاندفاع. غير أن هذه ليست قاعدة عامة. ففى الحرب الأهلية الإسبانية، مثلاً، كان عدد لا يستهان به من كبار مثقفى أوروبا وأميركا، الذين نَمَتْ ملكاتهم النقدية والإبداعية إلى أقصى حد ، يحاربون ببسالة ضد النظام الفاشى، وضحى الكثيرون منهم بحياتهم وهم يحملون السلاح، عن وعى واقتناع كامل بالقضية التى يناضلون من أجلها.

وقد تكررت هذه الظاهرة بين مجموعات المقاومة و"الأنصار" فى البلاد التى احتلتها الجيوش النازية خلال الحرب العالمية الثانية، وما زلنا نشهد لها نماذج كثيرة فى نضال المثقفين بالسلاح فى أميركا اللاتينية. ولكن يمكن القول بوجه عام إن الاستعداد للتضحية بالنفس، نتيجة للطاعة التى لا تتضمن نقداً أو تحليلاً واعياً، يكون أكبر مما هو فى حالة التفكير العميق المتروى. كما أن درجة التضحية والاندفاع والقدرة على مواجهة الخطر بغير اكتراث، تكون فى الحالة الأولى أشد منها فى الثانية. ولذا كان جنود هتلر وضباطه يتسمون بقدر هائل من الشجاعة والاندفاع و "البطولة" ـ بالمعنى المجرد لهذه الكلمة ـ وذلك فى سبيل قضية آمنوا بها وأعينهم مغمضة، ولم يخطر ببالهم يوماً أن يحللوها أو يناقشوها.

وأستطيع أن أقول إن التربة في مصر كانت ممهدة تماماً لانتشار هذا النوع من العقليات خلال ثلاثين سنة من الحكم العسكرى الذى سارت عليه ثورة ٢٣ يوليو، فهناك علاقة وثيقة بين هذا الأسلوب فى الحكم وبين انتشار التطرف والعنف الدينى. ذلك لأن أسلوب الحكم هذا كان يتجه بطبيعته إلى أن يطبق على الشعب نفس القيم السلوكية المطبقة فى الجيش، ويميل إلى جعل العلاقة بين الحاكم والمحكوم أشبه بالعلاقة بين القائد وجنوده، لا بين مواطنين أكفاء عقلاء متساوين وهكذا كان المواطن الذى اتجه عهد الثورة إلى تشكيله هو المواطن المطيع، الذى يمتنع قدر الامكان عن التحليل والمناقشة والتفكير المستقل، والذى يفكر له الزعماء والقواد، وما عليه إلا التنفيذ. ومن هنا فإن ما بين الحكم العسكرى والتطرف الدينى ليس إلا شعرة **ففى الحالتين نجد تفكيراً سلطوياً، وطاعة عمياء، واعتقاداً بامتلاك الحقيقة المطلقة، ورفضاً للرأى الآخر، بل معاملته على أنه خيانة أو كفر، وفى الحالتين تسود القوة على المنطق، وتُحسم المعارك بالتصفية لا بالحوار، ويصادر حق العقل فى الاعتراض واتخاذ موقف مستقل، وتختفى المنابر الإعلامية التى تنمى فى الناس ملكة التفكير النقدى.**

إن العنف هو، فى رأينا، ظاهرة مشتركة بين الحكم العسكرى والجماعات الإسلامية المتطرفة. وفى هذا الصدد أود أن أشير إلى أن العنف فى الحالتين ليس طارئاً، وإنما هو شئ ينتمى إلى صميم الكيان نفسه. وهذه حقيقة لا تحتاج إلى إثبات فى حالة الحكم العسكرى، حيث تشكل القوة المادية المباشرة أساساً معترفاً به للحكم. أما فى حالة التنظيمات الدينية المتطرفة فان تأصُل العنف فيها لا يحتاج إلى إثبات.

فمن الممكن القول إن فكراً مثل جماعة الجهاد يمكن أن يقود إلى حرب أهلية بين المسلمين والمسيحيين، بدأوها فعلاً عندما قتلوا أصحاب محال المجوهرات من الأقباط واستولوا على أموالهم، ونظروا إلى هذه العملية ـ وهذا هو الأهم ـ على أنها واجب دينى واكتساب لأموال هى غنائم حلال للمسلمين. ومن الممكن القول إنهم لو نجحوا فى مخططهم واستولوا على الحكم لكانت النتيجة أن تسبح البلاد فى بحر من الدماء، أغزرها هى دماء الديمقراطيين والتقدميين الذين سعت منابرهم الرسمية إلى التحالف مع هذه الجماعات. ولكن هذا كله لا يكفى لايضاح طبيعة ظاهرة العنف ودورها فى تكوين هذه الجماعات، بل إن الأهم من ذلك هو شيوع ظاهرة "التكفير" عندهم، وسهولة إطلاق هذا الوصف. فالدولة فى هذا العصر "كافرة"، ومن لم يحكم بالشريعة الإسلامية ويطبق حدودها "كافر"، ومن يفكر ....

"كافر"، بل إن المسلم الذى لا يسايرهم فى تفسيراتهم هو فى بعض الأحيان "كافر، وربما كان لفظ "كافر" هو أكثر الألفاظ تردداً على ألسنة المتهمين فى تحقيقات تنظيم الجهاد.

وهنا ينبغى أن ننتبه إلى أن صفة "الكفر" هذه ليست، فى الإطار الفكرى لهذه التنظيمات ، شيئاً هيناً على الإطلاق. فهى لا تعبر عن معارضة أو استنكار أو نقد عقلى فحسب، بل إنها إدانة كاملة، وإحلال للدم والمال، و "محو" من الوجود. وكل من تلصق به هذه الصفة ينبغى استئصاله، وإلغاؤه، وإخراجه من مجال الفكر والواقع. فالتكفير حكم بالاعدام، يتخذ طابعاً معنوياً طوال الوقت الذى لا تكون فيه القدرة على تنفيذه الفعلى متوافرة، ولكن بمجرد أن تكتمل هذه القدرة يصبح تنفيذة أمراً ضرورياً، ويتم تطبيقه عملياً بكل هدوء نفس وراحة ضمير، لأنه يصبح عندئذ واجباً دينياً، ومثوبة فى الدنيا ومدخلا إلى الجنة فى الآخرة.

وبعبارة أخرى فإن التكفير هو المقابل الدينى للسجن والقمع والتعذيب والإعدام الذى تملكه السلطة الدنيوية. وإذا كانت الحكومة تستطيع أن تعزل خصومها عن المجتمع وتسكت ألسنتهم أو توقف نبضات قلوبهم، أى بعبارة أخرى تمحو المعارض، بشكل ما، من الوجود، فإن الجماعة الدينية تفعل هذا الشئ نفسه مع من يعارضها، ولكن

بطريقتها الخاصة. وإذا كان هذا المحو من الوجود، فى الحالة الأخيرة، لا يتخذ الشكل المادى فى معظم الأحيان، فما ذلك إلا لأنهم لا يحكمون، ولا يملكون زمام الأمور، ولو حكموا لطبق هذا "المحو من الوجود" على نحو أوسع نطاقاً بكثير مما تمارسه الحكومات العلمانية، مهما كانت درجة دمويتها.

وهكذا فإن العنف متبادل بين الطرفين، وكما أنه يكوّن جزءاً لا يتجزأ من الأسلوب العسكرى فى الحكم، فإنه، بقدر أكبر، ينتمى إلى صميم البناء الذهنى للجماعة الدينية المتطرفة. ومجرد استخدام أفراد هذه الجماعة، على نطاق واسع، للتعبير "فلان كافر" ، أو "هذه الدولة أو المؤسسة كافرة"، يعادل بالضبط استخدام حاكم مثل السادات لتعبير "الذى يعارض سأفرمه". بل إن سحق الخصوم يكون أشد عنفاً فى الحالة الأولى، لأنه يتم عندئذ بضمير مستريح ولا يقترن على الإطلاق بذلك الوعى بالقسوة والبطش المقصود لذاته، الذى يكون لدى الحاكم العلمانى المستبد.

وإذن ، فهناك عنف بنائى أو تكوينى يجمع بين الحكومات العسكرية وأساليب الجماعات المتطرفة، ويشكّل أساساً قوياً للجمع بينهما. وهذا عامل هام ينبغى أن يضاف إلى العوامل التاريخية الأخرى التى زادت من توثيق الروابط بين الطرفين ــ أعنى تلك الإحباطات والإخفاقات المتوالية التى تميز بها تاريخ ثورة يوليو، والتى شكلت أفضل جو يُفرخ هذا النوع من الفكر: الهزائم العسكرية

ـ تشجيع الخرافة والابتعاد عن العقل ـ تملق المشاعر الدينية بطرق لا تخلو من النفاق ـ السير على أساس مبدأ "الحقيقة الواحدة" وإلغاء كل ما يتعارض معها.

وهنا يأتى أوان الإجابة عن سؤال أساسى: إذا كان ظهور مثل هذه التنظيمات المتطرفة قد أصبح يُعرف، فى الأوساط السياسية والثقافية، باسم "الصحوة الإسلامية"، وإذا كانت هذه هى الظروف التى نشأت فيها "الصحوة"، فهل من الممكن أن تُعَد هذه الصحوة مظهراً لمزيد من التقدم فى الوعى الإسلامى، كما يزعم المنتمون إليها، وكما يجاريهم كثير من الكتّاب، المحليين والأجانب، الذين ينفاقونهم لأسباب متباينة؟ فى واقع الأمر أن الصحوة الإسلامية، بصورتها الراهنة، تبدو لنا مظهراً لذلك التخلف الذى ساد العالم الإسلامى، والعالم العربى بوجه خاص، فى السبعينات من هذا القرن، فالصحوة هى الانعكاس المباشر للهزائم والإحباطات فى وعى الناس، وليست "رد فعل" عليها أو محاولة لتجاوزها. وليس الهروب إلى الشعائر الشكلية وإغماض العين عن المشكلات المتجسدة فى الحياة الواقعية أو الطاعة المطلقة وإلغاء العقل النقدى، أو العودة إلى الماضى والتغاضى عن كل ما أتت به قرون عديدة من تحولات وتغيرات ـ ليس هذا كله سوى "فكر الهزيمة" ذاته، وانعكاس للإحباط العام الذى ولدته على وعى البشر. فالظاهرة ليست سخط الأجيال

الجديدة على الأوضاع وإخفاق الشباب فى التوحد مع السلطة، كما يذهب بعض الباحثين (سعد الدين إبراهيم مثلاً)، لأن هذه العوامل ذاتها كانت قبل ذلك، وحتى أواسط السبعينات، تولّد لدى الشباب فكراً يسارياً، بل إن الظاهرة إنما هى تعبير مباشر عن بلوغ الانحطاط الفكرى ذروته، وعن وصول النزعة التسلطية بعد ثلاثين عاماً من تزييف الوعى إلى نتيجتها الطبيعية، فنفس الجو العقلى الذى جعل من ثروت اباظة أديب مصر الرسمى، ومن أنيس منصور ومصطفى محمود أهم المفكرين والفلاسفة، ومن أحمد عدوية أكثر الفنانين شعبية، هو الذى جعل من التطرف الدينى أوسع الاتجاهات انتشاراً بين الأجيال الجديدة من الشباب.

وتبقى بعد هذا كله نقطة جوهرية، ينبغى أن نلتمس فيها العذر لأى كاتب يتعاطف مع هذه الاتجاهات. ذلك لأن الشباب المنتمى إلى هذه الجماعات المتطرفة هو وحده الذى استطاع أن "ينجز" شيئاً ـ بغض النظر عن دوافعه فى هذا الإنجاز ـ وهو الذى تمكن من إزالة حالة الجمود التى بدا وكأنها استقرت، وسوف تستمر، سنوات طويلة، وهو الذى ألقى فى البركة الآسنة حَجراً ضخماً حرّك مياهها وأحدث فيها دوامات قد تتحول يوماً ما إلى أمواج وعواصف عاتية. وفي مقابل ذلك فإن التقدميين والديمقراطيين والعلمانيين لم يكن لهم دور

فى هذا التحريك المفاجئ للأحداث، بل كان يبدو، فى الوقت الذى حدثت فيه المفاجأة، أنهم وصلوا إلى طريق مسدود لا مخرج منه.

وهكذا تبرز أمام المفكر السياسى مشكلة حقيقية يصعب إيجاد حل لها: إذ يبدو أن بلادنا أصبحت الآن أمام خيارين كليهما أتعس من الآخر: فإما أن نكتفى بفكر متقدم مستنير قادر على الفهم والنقد والتحليل، ولكنه عاجز عن الحركة، وإما أن تسير وراء فكر متخلف، قاصر فى فهمه ونقده وتحليله، ولكنه هو وحده القادر على التحرك. لقد أصبح المأزق الحقيقى الذى تعانى منه مصر، فى تطلعها إلى المستقبل، هو اضطرارها إلى أن تختار بين فكر بلا فعل، وفعل بلا فكر. وأحسب أنه لن يكون لنا خلاص إلا فى اليوم الذى يصل فيه الذين يفكرون إلى المستوى الذي يتيح لهم أن ينقلوا فكرهم إلى حيز الفعل المؤثر والفعَّال، أو يصل الذين يفعلون إلى المستوى الذى يدركون فيه قيمة الفكر المتفتح والعقل المستنير.

المسألة الدينية فى مصر المعاصرة

(١) دعوة إلى الحوار

على عكس ما يعتقد الكثيرون، فإننى أؤمن بأن الحوار مع التيارات التى تطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية ضرورة حيوية فى ظروفنا الراهنة. وأعتقد أن من واجب الصحافة المسئولة أن تفسح أوسع مجال لأطراف هذا الحوار، كى يدلوا بآرائهم بحرية تامة، حتى يستطيع الملايين من أبناء مصر الحائرين أن يتبينوا وجهات نظر الأطراف المختلفة بوضوح، ويقارنوا بين حجج أنصار هذا التطبيق ومعارضيه، ويستخلصوا بأنفسهم الاستنتاجات التى يسفر عنها هذا الحوار. ولهذه الدعوة إلى الحوار الصريح والمفتوح فى رأيى مبررات كثيرة:

أول هذه المبررات هو خطورة الموضوع نفسه. فتطبيق الشريعة الإسلامية ليس بالأمر الهين، وليس مجرد خطوة يخطوها مجلس الشعب المصرى من أجل إرضاء قوى تضغط بوعى وبخطة مرسومة فى هذا الاتجاه، وقوى أخرى أوسع نطاقاً بكثير، لديها فكرة غامضة ولكنها شديدة الإلحاح، هى أن مشكلاتها الخاصة ومشكلات مجتمعها العامة سوف تحل تلقائياً بمجرد أن يتحقق هذا التطبيق. بل إن هذا التطبيق يعنى تغيراً شاملاً فى أسلوب حياة الفرد والمجتمع، ويؤثر على كل منا فى سلوكه الشخصى وحياته العائلية وروابطه

الاجتماعية وفي نوع التعليم الذى يتلقاه، ونوع الثقافة التى يتزود بها ونوع الإعلام الذى يوجه إليه، كما يؤثر على المجتمع فى أسلوب الحكم واتجاه التشريع وطريقة التصرف فى موارد الدولة وشكل العلاقات الخارجية التى تربطها بالعالم. إنها دعوة قد تبدو فى أول الأمر محدودة النطاق، ولكن تأثيرها سرعان ما يمتد ويتشعب حتى يصبح تغييراً شاملاً فى جميع جوانب الحياة، فكيف إذن ظل المثقفون طوال هذه السنين يتجاهلون موضوعاً له كل هذه الخطورة وكل هذا التأثير ويقفون منه موقف اللامبالاة، أو موقف المجاملة والتملق فى كثير من الأحيان؟

والمبرر الثانى لمثل هذا الحوار هو أن هناك بالفعل أعداداً غفيرة من الناس تؤمن بصدق هذه الدعوة وتطالب بها بحماسة وإخلاص. والأهم من ذلك أن الغالبية الساحقة من هؤلاء المواطنين هم من ذوى النوايا الطيبة، الذين يسعون سعياً جاداً إلى إصلاح أنفسهم ومجتمعهم. فالصورة المألوفة للإنسان المتحمس لتطبيق الشريعة الإسلامية هى صورة شاب مستقيم شديد التدين ينضم إلى جماعة دينية ما، ويواظب على حضور الخطب والجلسات فى مسجد يتحدث فيه واحد من كبار الدعاة، وهذا الشاب لم يطلع فى الغالب إلا على وجهة نظر واحدة فى الموضوع، ولذا فإنه يؤمن بها دون

مناقشة، كما أن نصيبه من الثقافة الحديثة هو فى العادة ضئيل أومنعدم. وحتى لو كانت مهنته تستدعى معرفة بفرع من فروع العلم الحديث ـ كأن يكون طبيباً أو مهندساً ـ فإنه لا يترك للفرع الذى تخصص فيه أى مجال للتأثير فى نظرته العامة إلى الحياة وإلى العالم، بل تخضع نظرته هذه لطريقته الخاصة فى الإيمان خضوعاً مطلقاً. هذه كما قلت هى الصورة النمطية المألوفة، وقد نجد لها استثناءات هنا أو هناك، ولكن الغالبية من هذا النوع.

هذه الجموع الكبيرة من الشبان والفتيات الذين تحركهم نوازع خيّرة ونوايا طيبة يحتاجون إلى أسلوب خاص فى التعامل من جانب أولئك الذين لا يشاطرونهم أفكارهم ـ ومنهم كاتب هذه السطور. فالكثير من معارضيهم يكتفون بوصفهم بأنهم رجعيون متزمتون يريدون إرجاع عقارب الساعة إلى الوراء، ولا يقيمون وزناً لحقائق العصر وظروفه المتجددة. ولكن حتى ولو كانت بعض هذه الأوصاف صحيحة فإنها لا تكفى على الإطلاق للتعامل مع أناس يؤمنون بأنهم يريدون الإصلاح، بل يؤكدون لأنفسهم أنهم هم وحدهم الذين يملكون طريق الخلاص من جميع المشاكل الفردية والاجتماعية.

إن مشكلتهم الكبرى هى أنهم لم يطلعوا فى أغلب الأحيان إلا على وجهة نظر واحدة تقدَّم إليهم بطريقة لا تدع لهم أى مجال للشك فيها. وهم في أمس الحاجة إلى سماع وجهات نظر مخالفة

تُعرض عليهم بهدوء وبلا تشنج، وتفتح أمامهم آفاقاً جديدة للتفكير. إن ما يفتقرون إليه حقا هو الحوار الذى يدور على أساس من احترام نواياهم الطيبة ورغبتهم فى الإصلاح، وينبههم إلى الأخطاء القاتلة التى يقع فيها موجهوهم الفكريون ومرشدوهم الروحيون، وأى أسلوب آخر فى التعامل لن يزيدهم إلا اقتناعاً بموقفهم، وانطواء على أنفسهم.

ومن هنا يأتى المبرر الثالث لهذا الحوار الذى أدعو إليه. فصميم الخلاف بين أنصار تطبيق الشريعة ومعارضى هذا التطبيق لا يكمن فى تباين الأفكار التى يدعو إليها كل من الطرفين فحسب، بل ربما كان الأهم من ذلك هو التباين فى أسلوب التفكير ذاته. ذلك لأن المنادين بالشريعة لا يعرضون حججهم على أساس من العقل أوالمنطق، وإنما على أساس التصديق والإيمان المطلق. وحتى لو استخدم بعضهم نوعاً خاصاً من التفكير العقلى فهو إنما يفعل ذلك من أجل الانتقال من قضية إيمانية إلى أخرى فحسب، وهم قد اعتادوا الإذعان والتصديق إلى حد أن أصبح لقادتهم عليهم سلطة لا تناقش. وهكذا يعتمد نقاشهم من أوله لآخره، على النصوص والاقتباسات والاستشهادات، لا من الأصول الراسخة فحسب، بل حتى من أصحاب الاجتهاد الخاص، بدءاً من ابن تيمية حتى سيد قطب،

وتتحول لديهم آراء هؤلاء إلى تعاليم ثابتة وتردد ويستشهد بها فى كل مناسبة وكأنها الكلمة الأخيرة والحاسمة فى كل موضوع.

وهنا يفيد الحوار فائدة كبرى فى إخراج هؤلاء الشبان ذوى النوايا الطيبة من سجن النصوص والاقتباسات والاستشهادات إلى رحابة الفكر العقلى وسماحته. فهو يفتح أمامهم آفاقاً جديدة لم يكن مسموحاً لهم داخل جماعاتهم بالاقتراب منها، ويعينهم على استخدام ملكة العقل التى صورها لهم البعض وكأنها رجس من عمل الشيطان، وليست أعظم ما أنعم به الله على البشر. ومن المؤكد أن اكتشاف عالم التفكير المنظم الذى يزن الأمور بميزان العقل والمنطق، كفيل بأن يخلص هؤلاء الشباب من أخطاء فادحة، أو على الأقل يفتح أمامهم باب التفكير المستقل فى الأمور التى لم يحاولوا من قبل إخضاعها لأى نوع من المنطق.

أما المبرر الأخير لهذا الحوار فهو أنه ببساطة لم يحدث من قبل فى أية مرحلة من المراحل. وتلك بالفعل ظاهرة تدعو إلى الدهشة: فطوال العقود الأربعة الأخيرة التى ازدادت فيها حدة الانقسام داخل المجتمع المصري بين جماعات علمانية وجماعات دينية، لم يحدث أى حوار حقيقى بين الطرفين، وإنما كان كل طرف يسير فى طريقه مستقلاً ويخاطب أنصاره وحدهم خطاباً داخلياً، وإذا انتقد

خصمه فإنما ينتقده من وجهة نظره الخاصة وفي إطار جمهوره الخاص، دون أية محاولة للاقتراب منه وتفهم وجهة نظره بعمق، ودون أن يمنحه فرصة متكافئة للتعبير عن نفسه بحرية ووضوح.

ولهذه الأسباب كلها أعتقد أن أجهزة الإعلام ستكون قد أسدت إلى الأجيال الحاضرة والمقبلة خدمة جليلة لو فتحت أبوابها لحوار حقيقى أصيل يسوده العقل والمنطق الهادئ، وتحفزه الرغبة فى الفهم المتبادل بين هذين الطرفين. وفي تصورى أن الوقت الراهن هو أنسب الأوقات لإجراء هذا الحوار، إذ ترتفع اليوم أصوات كثيرة منادية بالتطبيق الفورى للشريعة الإسلامية، وكأن هذا هو الحل الحاسم والنهائى لكل ما نعانيه من مشكلات. وفي هذا الوقت بالذات تظهر أمامنا تجارب لتطبيق الشريعة فى أقطار عربية قريبة منا ينبغى أن نحللها لنرى إن كانت قد أسفرت عن نتائج إيجابية أم سلبية، ولنعرف إلى أى مدى ستنعكس هذه النتائج على مجتمعنا لو طبقت فيه.

إن القضية المتنازع عليها قضية مستقبل أمة بأسرها، ومن ثم فهى من القضايا التى لا تكفى فيها القرارات الإدارية أو الأحكام القضائية، بل إنها إذا لم تحسم داخل عقول الناس أولاً وقبل كل شئ

فسوف تعود إلى الاشتعال مرة بعد مرة، وقد يصبح اشتعالها فى المرات القادمة أخطر بكثير.

وهنا ينبغى علينا أن نطرح سؤالاً يحتاج إلى جواب صريح: لماذا لم يتم هذا الحوار حتى الآن؟ وما هى الأسباب التى أدت إلى أن يعيش الشعب المصرى، فى جانب عظيم الأهمية من جوانب حياته، منقسماً على نفسه، يفكر كل فريق فيه بعقلية مختلفة، ويتجاهل الفريق الآخر أو يحتقره، ولا يرى أى جدوى من الدخول معه فى نقاش؟ يبدو لى أن العامل الأساسى فى هذا هو الخوف وعدم الثقة.

فهناك خوف حقيقى من مناقشة جوهر المسائل الدينية فى مجتمعاتنا العربية بوجه عام، وفي مصر بوجه خاص، ولو تأملنا مستوى المناقشات التى كانت تدور حول هذا الموضوع فى أوائل القرن الحالى وخلال الفترة الممتدة حتى أواسط هذا القرن لوجدناها أصرح وأشجع بكثير من كل ما يكتب ويقال حول هذا الموضوع فى العقود الأخيرة. فقد أصبحت مناقشة المسائل الدينية تتسم بقدر كبير من الالتواء واللف والدوران حول المعانى التى يريد الكاتب أن ينقلها إلى قرائه. ولم يكن الخوف فى هذه الحالة خوفاً من سلطة الدولة بقدر ما كان خوفاً من رأى عام شعبى يعتقد الكثيرون ـ صواباً أو خطأ ـ أنه يضع خطا أحمر بين ما ينبغى ومالا ينبغى مناقشته من المسائل الدينية، ويسخط أشد السخط على من يتجاوز هذا الخط.

ولعلنا قد لمسنا فى كثير من المناقشات التى دارت خلال العقود الأخيرة كيف أن البعض قد استغل هذه الحساسية البالغة لدى الرأى العام فراح فى كل مناسبة، وأحياناً بلا مناسبة، ينعت خصومه المفكرين أو الأيديولوجين بالكفر والزندقة، وكأن هناك سلطة بشرية تملك تكفير الناس وحرمانهم من الجنة، ثم اطمأن بعد ذلك إلى أنه لطخ هذا الخصم بما فيه الكفاية، وإلى أن الناس لن تستمع بعد ذلك إلى أية كلمة يقولها حتى لو كانت هذه الكلمة تنتمى إلى ميدان لاعلاقة له بالمسائل الدينية من قريب أو بعيد. وبطبيعة الحال فلا بد أن ينعكس هذا الموقف على معارضى الاتجاه الفكرى لهذه الجماعات، إذ تتسم مناقشاتهم للمسائل الدينية بقدر غير قليل من النفاق وعدم الأمانة، ويتبنون المنطق الخاص لهذه الجماعات ـــ دون اقتناع بطبيعة الحال ـ على أمل أن يستخدموه ضدها فى نهاية الأمر، أو أن يجذبوها دون وعى منها تجاههم.

غير أن هذه المحاولات كلها قد أخفقت إخفاقاً ذريعاً. ذلك لأن لدى أعضاء الحركات الدينية موقفاً شديد الاتساق، بحيث إنك لو سلمت بنقاط انطلاقهم كان من أصعب الأمور أن تصل إلى نتائج مخالفة لتلك التى يقولون بها. فنظرتهم متكاملة تترابط عناصرها وأجزاؤها بإحكام، ولا سبيل إلى انتقادها بطريقة فعالة إلا بمناقشة المنطلقات الأولى والمقدمات الأساسية التى يبدأون منها. أما أنصاف

الحلول أو الحلول المنافقة فلا تنطلى عليهم ولا تؤثر كثيراً فى جمهورهم، بل تأتى فى معظم الحالات بنتائج عكسية. إنهم يعرفون جيداً من هم أنصارهم ومن هم خصومهم، ولو وضع هؤلاء الخصوم على وجوههم قناع الحمل الوديع واندسوا وسط القطيع فسرعان ما يكشفهم الرعاة المتيقظون ويسقطون عنهم قناعهم المزيف.

ولكن ما الذى أدى إلى هذه المواقف المعقدة كلها، وإلى انعدام فرص الحوار الحقيقى؟ إنه الخوف قبل كل شئ، ولن يقدر النجاح لأى حوار حقيقى إلا إذا سقط جدار الخوف، ولست أعنى بذلك أن تبدأ جولة من المواجهة العنيفة بين الطرفين، أو أن ينقلب الميزان فتطغى فرص الطرف المعارض على الطرف المؤيد، وإنما المقصود والمطلوب أن تصبح للطرفين معاً فرص شبه متكافئة، بحيث يتبين كل منهما رأى الآخر بوضوح ويحدد موقفه منه على أساس من المعرفة المستنيرة، لا من الترفع أو التعصب أو المجاملة والنفاق. وآمل أن تكون الموضوعات التى سأطرحها فى هذه السلسلة من المقالات نقطة بدء لحوار خصب لا يرتكز على تبادل الاتهامات ولاعلى الابتسامات المزيفة، وإنما يقوم على الفكر الهادئ والمنطق السليم الذى هو ألزم الأمور لمجتمعنا فى أزمته الراهنة.

(٢) ثورة يوليو ..... والجماعات الإسلامية

من أوسع المقولات انتشاراً فى كتابات الجماعات الدينية المعاصرة، القول بأن تاريخ ثورة يوليو مع هذه الجماعات كان تاريخ اضطهاد، وأن التطرف الديني إنما نبع من فترات السجن والقمع الطويلة التى تعرض لها أفراد هذه الجماعات، سواء فى عام ١٩٥٤ أو فى عام ١٩٦٥ وما بعدهما. وتعد هذه المقولة، فى أوساط تلك الجماعات، بديهية لا تناقش. ولست أود فى هذا المقام أن أنفى هذه المقولة نفياً قاطعاً، وإنما أود أن أبدى عليها تحفظات هامة، وأقدم تفسيراً خاصاً لبعض أوجه سوء الفهم التى اقترنت بها.

إن أصحاب هذه المقولة يستنتجون، من وقوع صدامات حادة وعنيفة خلال الجزء الأكبر من تاريخ ثورة يوليو، بين السلطة وبين جماعات إسلامية متعددة، أن الثورة قد وقفت موقفاً معاديا من الإسلام. فهم يوحدون بين جماعاتهم وبين الإسلام ذاته، ويرون فى العنف الذى عوملت به هذه الجماعات دليلاً على موقف سلبى تجاه الإسلام نفسه.

وليس أبعد عن الصواب ــ فى رأيى ــ من هذا الاستنتاج. فالإسلام لا يمكن أن ينحصر فى هذه الجماعة أو تلك، ولا يرتبط مصيره بوجود فريق معين من الإسلاميين داخل السجن أو خارجه.

ولا شك أن من أكبر الأخطاء التى يمكن أن ترتكبها جماعة معينة أن تتصور نفسها مسئولة وحدها عن الدين، وتوهم الناس بأن الهجوم عليها هجوم على الدين ذاته. فهاهنا نجد توحيداً باطلاً بين الجزء وبين الكل الذى هو أوسع منه بما لا يقاس.

* * *

وفي رأيى أن الدليل الحاسم على بطلان هذا الاستنتاج هو أن صدامات ثورة يوليو مع التيارات الإسلامية كانت كلها سياسية، ولم تكن دينية أو عقائدية على الإطلاق. فلم يحدث صدام فى أية مرحلة من المراحل إلا عندما كانت السلطة تعتقد أن جماعة دينية معينة أصبحت تشكل خطراً على النظام، أو على الدولة، أو على الأمن والاستقرار العام. ومن الجائز أن هذا الاعتقاد لم يكن فى كل الأحوال صائباً، ومن الجائز أنه قد حدثت فى هذا التقدير أخطاء مأساوية. ولكننا لسنا الآن بصدد تقويم ما حدث أو إصدار حكم عليه. وإنما تقتصر مهمتنا هاهنا على رصد الظاهرة ذاتها، والتدليل على الفكرة الأساسية التى نقول بها، وهى : أن الصدام بين ثورة يوليو وبين الجماعات الإسلامية كان فى جوهره سياسياً لا عقائدياً، وكان صراعاً للقوى لا صراعاً بين الأفكار.

والواقع أنه لم تنشب فى أى وقت، طوال ثورة يوليو، معركة حول أى عنصر من عناصر العقيدة الإسلامية ذاتها. وفي هذا تختلف ثورة يوليو عن كثير من الثورات الأخرى التى أعلن بعضها اتجاهاً علمانياً صريحاً، وقام بتحجيم شديد للمؤسسات الدينية (ثورة أتاتورك مثلاً)، وأعلنت واحدة منها (الثورة الإيرانية) عكس ذلك، فقامت بتضخيم دور المؤسسات الدينية على حساب المؤسسات الأخرى كافة... لم تفعل ثورة يوليو شيئاً من ذلك، بل يمكن القول إن الاهتمام بالمسائل الدينية كان خلالها يفوق كل ما كان موجوداً طوال فترة حكم الأحزاب، الممتدة من ١٩١٩ إلى ١٩٥٢ . ويكفى دليلاً على ذلك، إنشاء مؤسسات كالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، الذى كان يصدر بانتظام عدداً كبيراً من الكتب والمجلات الدورية، وكان له نشاط واسع فى كافة المناطق التى تحتاج فيها الدعوة الإسلامية إلى رعاية، وخاصة فى أفريقيا والشرق الأقصى. كما اتسع نطاق الإعلام الدينى، فى مرافق الإعلام كافة، اتساعاً هائلاً بالقياس إلى ما كان موجوداً من قبل، وأعطيت فرص كبيرة لوجهات النظر الدينية كيما تعبر عن نفسها بقدر من الحرية لم يكن مسموحاً به على الإطلاق لوجهات النظر العلمانية، التى كانت تدلى بآرائها بحرية فى الفترة السابقة على قيام الثورة. كذلك ازدادت كثافة المقررات الدينية فى مراحل التعليم العام والخاص، وحدث توسع كبير فى حركة تشييد المساجد وتزويدها بوسائل الدعوة والإبلاغ.

والخلاصة أن الزعم بأن ثورة يوليو، وخاصة فى الخمسينات والستينات، قد اضطهدت الدين ذاته من خلال أسلوب تعاملها مع بعض الحركات الدينية، هو زعم باطل من أساسه، لأن التنافس لم يحدث إلا على الساحة السياسية وحدها.

ولما كانت للسياسة مسالكها المتعرجة ودروبها الملتوية، فقد اتسمت العلاقة بين ثورة يوليو وبين الحركات الدينية بالتعقيد الشديد، ولم تكن أبداً علاقة تسلك مساراً واحداً أوتسير فى طريق مستقيم، فكثيراً ما كانت المواجهة العنيفة الدامية تأتى فى أعقاب تقارب شديد - كما حدث فى عام ١٩٥٤ ـ أى فى فترة المحاكمة الأولى للإخوان المسلمين بعد تقاربهم الشديد من الثورة الناشئة فى سنتيها الأوليين، وكما حدث فى عملية اقتحام الكلية الفنية العسكرية ومقتل الشيخ الذهبى فى نفس الوقت الذى كانت فيه الدولة خلال السبعينات تتعاطف بوضوح مع الاتجاه الدينى وتشجعه. ويبدو أن النمط الذى كان يتكرر، مع اختلاف فى التفاصيل، هو أن العلاقة بين ثورة يوليو وبين التيار الدينى لم تعرف الوسط، ولم تشهد فترات تعايش سلمى هادئ، وإنما كانت تتخذ فى كل الأحوال تقريباً شكل موجات من التقارب الشديد يتلوها صراع دموى عنيف.

مثل هذه العلاقة تبدو، بأى مقياس موضوعى سليم، علاقة غير صحية شابتها أخطاء كثيرة من الطرفين، والسبيل الوحيد إلى الخروج من هذا المأزق الذى يؤدى إليه هذا التناوب بين التقارب والتضارب، هو أن نواجه الظاهرة مواجهة علمية، ونسعى إلى أن فهم جذورها بعمق، بدلاً من أن نكتفى بالمجاملات الزائفة والعبارات الملتوية.

ففى الفترات التى سادها التسلط الفردى المطلق. واختفت فيها مظاهر الديموقراطية، كان الأسلوب الذى يتبعه أنصار هذا النمط فى الحكم قريباً كل القرب من الأساليب التى تتبعها الجماعات الدينية المتطرفة فى تفكيرها وتنظيمها: فقد كان القرار السياسى يصدر عن سلطة يستحيل الاعتراض عليها، سلطة متعالية يتعين على المستويات الدنيا إطاعتها بلا مناقشة، وكان كثير من المسيطرين على أجهزة الإعلام والمتحكمين فى الرقابة ينظرون إلى المعارضة السياسية كما لو كانت كفراً وإلحاداً. وكانت كثير من الخلافات السياسية تحل بالقوة والعنف، لا بالحوار والفهم والنقد المتبادل. وكانت الطاعة هى أعظم "الفضائل" التى يراد من المواطن، أو حتى من رجل الدولة القريب من القمة، أن يتحلى بها ... كانت للحكم "حقيقته المطلقة" التى يُعَدّ كل موقف آخر، بالقياس إليها، كفراً وتجديفاً.

ولكن، ألم تكن هذه هى بدورها سمات الحركات الدينية المتطرفة؟ وإذا تذكرنا أن أجيالاً كاملة قد تربت ونشأت فى ظل هذه النظرة الخاصة إلى العلاقة بين الحاكم والمحكوم، تلك العلاقة التى لا ينقصها إلا أن تخلع على الحاكم صفات الألوهية، فهل يحق لنا أن نستغرب حين نجد أعداداً كبيرة من شباب هذه الأجيال تلحق ــ زرافات ووحدانا ــ بركب الجماعات الدينية المتطرفة، بعد كل موجة قمع تتعرض لها هذه الجماعات؟ هل هناك ما يدعو إلى الدهشة حين نرى الشاب الذى تربى على أن هناك حقيقة واحدة ورأياً واحداً لا يناقش، وعلى أن مهمة المواطن الصالح هى أن يطيع الأوامر التى يصدرها الحاكم ويستجيب لتوجيهاته وينقاد لقراراته ــ أقول هل هناك ما يدعو إلى الدهشة حين نرى هذا الشاب يلتحق بجماعة دينية تقوم جميع ممارساتها على أسس مماثلة، مع فارق أساسى هو أن المطاع وصاحب الأمر عندها هو خالق الكون بأكمله؟

* * *

هنا تبدو لنا المواجهة التى حدثت بين ثورة يوليو، حتى أول السبعينات، وبين الحركات الدينية فى ضوء جديد: فهذه المواجهة تجمع بين العنف الشديد والتقارب الشديد. وتشابه النمطين الفكريين

المتصارعين، وتقارب أسلوبى التعامل بين السلطة العليا والأفراد فى كلتا الحالتين، هو الذى أدى إلى أن تتخذ المواجهة هذا الطابع العنيف. ومن جهة أخرى، فلو افترضنا أن جماعة دينية معينة كان قد قدر لها الانتصار فى مواجهة ١٩٥٤ أو ١٩٦٥، لكانت معاملتها للطرف المهزوم أشد دموية، ولانتهى بها الأمر إلى حكم سلطوى مطلق أشد تنكيلاً بالمعارضة والرأى الآخر.

إن أحداً لا ينكر، بالطبع، أن الفوارق بين برامج الفريقين كانت كبيرة، ولكننى أتحدث الآن عن أسلوب الممارسة ونمط العلاقة بين المستويات المختلفة للتنظيم، وطبيعة الصلة بين قمة الهرم وقاعدته. ففى كل هذه الجوانب كان الاتجاه اللاديمقراطى للخمسينات والستينات يشكل تربة خصبة تزدهر فيها كل ضروب الفكر السلطوى، وعلى رأسها التطرف الدينى.

والخلاصة أن العنف المتبادل كان ــ خلال هذه الفترة ــ هو الوسيلة الوحيدة لحل الخلافات. وكان هذا، بغير شك. خطأ فادحاً، ترتبت عليه سلسلة من الأخطاء التى مازلنا نعانى منها حتى اليوم. ولكن أهم ما فى الأمر أن الخطأ كان متبادلاً: ففى مقابل تهمة الاضطهاد والقمع الصارم التى دأبت الحركات الدينية على توجيهها إلى فترة ما قبل السبعينات، ينبغى الاعتراف بأن هذه الحركات

بدورها قد قطعت شوطاً لا يستهان به فى طريق العنف. والشئ الوحيد الذى حال دون سيرها فى هذا الطريق إلى نهايته هو أنها ووجهت بقوة أعتى منها. وحين تصبح لغة القوة هى السائدة، لا يعود من حق المغلوب أن يشكو من قسوة الغالب.

* * *

والآن، نصل إلى مرحلة السبعينات التى سبقتها فترة انتقالية هامة هى السنوات القلائل التى انقضت بعد الهزيمة العسكرية والاجتماعية والحضارية فى ١٩٦٧. وهناك ما يشبه الإجماع بين الباحثين على أن هزيمة ١٩٦٧ وما أعقبها من شعور عام بالانكسار، كانت هى العامل الرئيسى الذى أعطى الحركات الدينية فى السبعينات طابعها المميز. ومن هنا كانت الاتجاهات الدينية فى هذه الفترة بالذات توصف بأنها رد فعل على الهزيمة، هو رد فعل اليائسين الذين سُدت فى وجوههم الأبواب، فأخذوا يلتمسون العون من السماء، أو من التاريخ البعيد، وبدا لهم أن احباط الحاضر وظلامه لن يتبدد إلا بيقظة أو صحوة تعيد أمجاد الإسلام فى عصوره الأولى من جديد. ولا جدال فى أن مما عزز هذا التفسير ظهور موجة قوية امتزج فيها الشعور الدينى بالتخيلات الواهمة، تمثلت فى تلك الأفواج التى ظلت ليالى طويلة، بعد هزيمة يونيو المفجعة، تنتظر ظهور صورة العذراء

فى إحدى كنائس القاهرة، ويعود معظم أفرادها، آخر الليل، واثقين من أنهم رأوها بالفعل.

والرأى الذى أود أن أدافع عنه هو الرفض القاطع لنظرية "رد الفعل على الهزيمة" هذه. ولهذا الرفض أسباب متعددة:

فمن الملاحظ أولاً أن رد الفعل المباشر لدى الشعب المصرى، فى السنوات القليلة التى أعقبت الهزيمة، لم يتخذ طابعا دينيا (وقصة ظهور العذراء قصة وقتية جداً، شاركت فى تلفيقها على الأرجح جهات كانت تسعى إلى تخفيف وقع الهزيمة على الناس)، فقد خرج الشعب المصرى فى مظاهرات تطالب بمحاسبة المسئولين عن الهزيمة فى عام ١٩٦٨، وتستعجل معركة الثأر فى الأعوام ١٩٧٠ - ١٩٧٣. وفي جميع الحالات كانت الديمقراطية وتحسين أحوال المعيشة من أهم المطالب التى تنادى بها الجماهير. ولم يكن للحركات الدينية دور كبير فى هذه التحركات الشعبية، بل كانت هناك قوى متعددة، تغلب عليها الصفة العلمانية، هى التى تسيطر على الشارع، وعلى طلبة الجامعات بوجه خاص. وهكذا فإن رد الفعل الأول، والتلقائى، على الهزيمة، لم يأت على يد الجماعات الدينية، ولم يكتسب طابعها الخاص. ولم يبدأ نفوذ هذه الجماعات فى الانتشار على نطاق واسع، بين طلبة الجامعات، وفي أروقة المساجد، وعلى

المستوى الشعبى العام، إلا بعد حرب ١٩٧٣، التى استطاعت أن تمحو، بطريقة جزئية على الأقل، تأثير هزيمة ١٩٦٧.

ومن جهة أخرى، فلو كان ظهور هذه الاتجاهات الدينية رد فعل، بأى معنى، على الهزيمة، لارتبط به ظهور برامج وخطط، لدى هذه الجماعات، تساعد على تجاوز الهزيمة. ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث، لأن برامج الجماعات الدينية التى انتشرت على نطاق واسع كانت تركز على أمور شكلية لا علاقة لها بحياة الناس الفعلية أوبالمشاكل الحقيقية التى يعانيها المجتمع، كاللحية والحجاب ومنع الاختلاط ورفع أصوات المؤذنين إلى أقصى حد تسمح به تكنولوجيا لم يعرفها الإسلام الأصيل، وكانت الأمور المتعلقة بالجنس، وغيرة الرجل الشرقى على المرأة ورغبته فى حجبها عن عيون الآخرين، وسوء ظنه الدائم بأخلاق الغير، بل بنظرات عيونهم، تلعب دوراً لا يتناسب على الاطلاق مع حجمها الحقيقى فى حياة الناس، وتساعد على تجنيد الرجال عن طريق اثارة حميتهم الشرقية على "حريمهم"، وعلى تجنيد النساء إذ تبشرهن برضاء الرجل عن احتشامهن وتعففهن. ولكن، هل سمع قارئ واحد عن برنامج لأية جماعة دينية اشتمل على خطط محددة لمواجهة الأزمة الاقتصادية، تعمل حساباً لمواردنا ومصروفاتنا وميزان مدفوعاتنا والعلاقة بين القطاعين العام

والخاص والتزاماتنا تجاه البنوك الدولية وأعباء القروض التى تثقل كاهلنا؟ هل تضمنت كتيبات الدعوة رأياً واضح المعالم، قابلاً للتطبيق، فى موضوع التنمية أو مشكلة الاستقلال والتبعية، أو مشاكل التعليم الجامعى والتعليم العام والخاص؟ والأهم من ذلك، هل وضعت أية جماعة دينية خططا عملية محددة لمواجهة إسرائيل والقوى المساندة لها، ولتسليح الجيش وتعبئة الموارد القومية من أجل معركة الثأر التى كنا فى السنوات التالية للهزيمة ننتظرها بصبر نافد ـ باستثناء بعض العبارات العامة التى تدور حول عداء اليهود للإسلام وضرورة حشد المسلمين لكل ما يملكون من قوة؟

إذا كانت برامج الجماعات الدينية، على اختلافها، قد خلت من أى برنامج قابل للتطبيق فى عصر الأسلحة الالكترونية والتهديد بالحرب النووية، وإذا كان الذين نريد أن نثأر من انتصارهم علينا يستخدمون أحدث الأساليب العلمية والتكنولوجية فى حروبهم وفي تنظيم مجتمعهم وإدارة شئون حياتهم اليومية، فكيف يقال بعد ذلك إن انتشار هذه الجماعات بعد عام ١٩٦٧ كان رد فعل على الهزيمة؟

إن الرأى الذى أود أن أدافع عنه هو أن الانتشار الهائل لهذه الحركات ـ الذى حدث بعد الثلث الأول من السبعينات، ولم يحدث أبداً

فى السنوات التى تلت الهزيمة مباشرة ــ هو تعبير صريح عن اكتمال الهزيمة، وعن تغلغلها فى نفوس الناس وعقولهم، وليس رد فعل عليها أو محاولة لإزالة آثارها.

فنوع الفكر الذى عملت على نشره هذه الحركات يثبت بوضوح كامل أن الإنسان الذى ينقاد لها لا يفعل ذلك إلا لأنه مهزوم من الداخل. إنه بالطبع ليس واعياً بهزيمته، ولكن كل جزئية من جزئيات فكره وسلوكه الذى يمارسه بعد انضمامه إلى جماعته، تشهد بذلك. فمثل هذا الإنسان لا يُجهد عقله ولا يشحذ فكره، وإنما يتلقى من قادته أو "أمرائه" إجابات سهلة، مباشرة، عن أى سؤال يطرأ له، ويتولى بدوره ترديد هذه الإجابات السهلة المباشرة لكل من يطرح عليه سؤالاً مماثلاً. ولا تعدو المسألة خلال هذا كله أن تكون تكراراً لصيغ محفوظة، يؤمن بها إيماناً مطلقاً لأنه يؤمن بأن من لقنوه إياها لا يخطئون. إنه انسان لا يستخدم عقله الخاص إلا من أجل قياس حالة جديدة على حالة قديمة يعرف الإجابة عنها سلفا، ولا يسعى إلى الابتكار أو يعانى مشقة التحليل والاستقلال فى الرأى، وهو يعطل ملكة النقد لديه تعطيلاً تاماً. ويكتفى بملكة التذكر والحفظ التى يستعين بها على ترديد الصيغ المألوفة والقوالب المحفوظة. أى أنه ــ بالاختصار ـ لا يستخدم تسعة أعشار تلك القدرة التى هى أعظم وأسمى ما أنعم به الله على البشر، وأعنى بها قدرة العقل. فهل يمكن

أن يقال عن إنسان يعطل عقله على هذا النحو إنه يسعى إلى الرد على الهزيمة، أم أنه إنسان يؤدى مسلكه إلى تأكيد وتثبيت دعائمها، ويبرهن على أن جميع مقومات الهزيمة قد اكتملت لديه، وتغلغلت فى أعماقه؟

على أن الواجب، لكى نكون منصفين، أن نشير إلى أن الاستعداد لاتخاذ الموقف السلبى قد بدأ قبل وقت طويل من الهزيمة نفسها . ففى العهود اللاديمقراطية اعتاد الناس، زمناً طويلاً، أن يسمعوا ويطيعوا، وأن يتركوا غيرهم يفكر لهم، ويتخذ جميع القرارات الحاسمة نيابة عنهم. ومع استمرار هذا الوضع عبر السنين أصبحت عقول الناس تربة خصبة لمبدأ السمع والطاعة، وأصبح من طبائع الأشياء فى نظرهم أن يكون هناك مصدر خارجى هو الذى تأتى منه إجابات عن كافة الأسئلة والحلول لكل المشاكل. وليست هناك إلاخطوة واحدة بين هذا الموقف وبين موقف العضو المألوف فى الجماعة الدينية: فإذا لم يكن مطلوباً من الفرد أن يسهم، بفكره واجتهاده، فى اتخاذ أى قرار حاسم، وإذا كان عليه أن يتلقى جميع الأوامر من مصدر أعلى منه، أليس الأجدر به أن يتلقاها ممن ينسبونها إلى الوحى الالهى، بدلاً من أن يتلقاها من حاكم هو فى نهاية المطاف إنسان فان؟

هكذا عملت سنوات طويلة من الحكم السلطوى اللاديمقراطى على تمهيد الأرض وتهيئتها، ثم جاءت الهزيمة فدفعت الشعور بالعجز وانعدام الحيلة إلى أقصى مداه، وأصبح فى إمكان أبسط داعية أن يخطب فى الناس بصوت حماسى وعبارات طنانة فارغة من المضمون، لكى يلتف حوله على الفور عشرات الألوف.

* * *

على أن الحديث عن انتشار الحركات الدينية فى السبعينات لن يكتمل إلا إذا أضفنا إلى العوامل السابقة تأثير عمليات الدعم والتشجيع ـ المادى على وجه الخصوص ـ الذى كانت هذه الحركات تتلقاه خلال هذه الفترة من الداخل والخارج. فليس من شك فى أن الدولة تغاضت فى ذلك الحين عن نشاط الجماعات الدينية، بل إن البعض يذهب إلى حد القول إنها ساعدت على تدريب فئات منها. وكان هذا الموقف ـ سواء بالتغاضى المقصود أم بالدعم الإيجابى ـ هو الخطأ الرئيسى الثانى الذى وقعت فيه ثورة يوليو فى تعاملها مع التيار الدينى. فبعد عنف الستينات جاءت مغازلة السبعينات، وأصبح الأساس الذى ترتكز عليه سياسة الدولة تجاه الحركات الدينية هو أن انضمام الشباب إلى هذه الحركات أمر لا خطر منه، وهو على أية حال أهون بكثير من انضمامهم إلى التيارات اليسارية التى يبدو أن

ساعدها قد اشتد خلال السنوات ١٩٦٨ ــ ١٩٧٣. وبعبارة أخرى، كانت السياسة الرسمية هى الاستعانة بالحركات الدينية إلى المدى الذى تفيد فيه الدولة وتساعدها على تحقيق أهداف خاصة رسمتها لنفسها داخلياً وخارجياً، وكان هذا خطأ قاتلاً، لأن التجربة أثبتت مراراً وتكراراً استحالة حصر هذه الجماعات فى إطار محدد سلفا، أواستخدامها وسيلة لخدمة أغراض الغير. إذ أنها سرعان ما تنتقل إلى العمل لحسابها الخاص، وتمزيق الإطار الذى يراد منها أن تعمل فى داخله. وهذا ما حدث بالفعل مرات عديدة خلال السبعينات، وظهرت عواقب خروجها هذا بصورة دامية فى حادث الفنية العسكرية، وحادث الشيخ الذهبى، وفى أحداث الفتنة الطائفية، إلى أن انفجر الوضع فى أول الثمانينات. كان خطأ السبعينات إذن هو اللجوء إلى سياسة تجمع بين أضداد يستحيل التوفيق بينهما: هى أن التيار الدينى مفيد ولكنه خطر، وينبغى تشجيعه ولكن مع حصره فى حدود لا يتعداها، ويجب أن تترك له حرية العمل ولكن مع وضعه تحت الملاحظة والرقابة المستمرة. وكان الثمن الذى دُفع فى هذا الخطأ، كما نعلم جميعاً، فادحا بحق.

أما الوجه الآخر لهذا الدعم فكان هو الوجه الخارجى. فليس من المصادفة على الاطلاق أن الفترة التى بدأت فيها الجماعات الدينية تظهر بمظهر القوة، هى ذاتها الفترة التى اتسع فيها نطاق

النفوذ النفطى فى مصـر، أعنـى الفـترة الممتـدة مـن أوائـل السـبعينات حتى أواسطها، ولو تأملنا شكل الدعوة الإسلامية لدى المتطرفيـن مـن هذه الجماعات، لوجدناه متشابهاً إلى حد لافت للنظر مع شكل الدعـوة المنتشر فى بعض البلاد العربية التى ترفع راية الإسـلام، حيـث تبـذل كـل الجهـود لتجنـب الإشـارة إلـى تعـاليم الإسـلام المتعلقـة بـالعدل والمساواة والتنديد باكتنـاز الـثروة والـبر بـالفقراء والضعفـاء، وتركـز الجهود كلهـا علـى جوانـب شـكلية لا تغير فـى حيـاة الإنسـان شـيئاً، كالمظهر الخارجى ونوع الملبس وتضخيـم البعـد الجنسـى فـى علاقـة الرجل بالمرأة. ومن اللافت للنظر أن كثيراً من الجماعات الإسـلامية المتطرفة، بقدر ما تهاجم "جاهلية" المجتمعات الإسلامية التى لا تطبق شرع اللـه، تمتنـع تمامـاً عـن إبـداء أى نقد للطريقـة التـى تطبـق بهـا الشريعة فى بعض البلاد البترولية، ولا تشير من قريـب أو بعيـد إلـى التعارض بين تعاليم الإسـلام وبيـن تبديـد الـثروات الطائلـة فـى تـرف استهلاكى مفرط. ومن جهة أخرى فإن تدفق الأمـوال فـى أيـدى هـذه الجماعات، وقدرتها على تقديم خدمات تزيد من شعبيتها، وخاصة بين طلبة الجامعات، كل ذلك يدل بوضوح على أن مصـادر تمويلهـا لابـد أن تكون واسعة الثراء.

* * *

كانت هناك إذن أخطاء أساسية فى معالجة الدولة لمشكلة الجماعات الدينية، تراوحت بين العنف المفرط، الذى لا يؤدى على المدى الطويل إلا إلى زيادة المشكلة تعقيداً، وبين التشجيع والتدليل الزائد، الذى يغرى هذه الجماعات بتجاوز الحدود ويضاعف إحساسها بالقوة. وكان تراكم هذه الأخطاء هو الذى أدى إلى ما أطلق عليه اسم الفتنة الطائفية (بعد أن تولد عنه رد فعل مساو له فى القوة لدى الطائفة الأخرى من المجتمع المصرى)، وبلغ ذروته فى حادث المنصة وأحداث أسيوط، وكان الامتداد الطبيعى له هو حركة المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية، التى ازداد الإلحاح عليها فى أيامنا هذه.

(٣) تطبيق الشريعة الإسلامية
محاولة للفهم

أفضت بنا مجموعة من الأخطاء المتراكمة، بعضها ارتكبته الحركة الإسلامية ذاتها، وبعضها الآخر أدت إليه الأساليب التى اتبعت طوال الأعوام الثلاثين الماضية لمواجهة هذه الحركة ـ أفضت هذه الأخطاء إلى الوضع الراهن، الذى تعلن فيه جماعات إسلامية نشيطة أن الحل الوحيد لمعالجة أزماتنا هو التطبيق الفورى للشريعة، وتحاول أن تنقل نشاطها من مرحلة الدعوة الفكرية إلى مرحلة العمل الإيجابى.

ولقد تراوحت ردود الفعل فى أيامنا هذه بين محاولات للاستهانة بهذا الحدث وتصويره كما لو كان قد بولغ فيه عمداً من أجل التغطية على مشاكل أخرى، وبين تضخيم الأمور والتحذير من خطر مرعب يوشك أن ينقض علينا. وفي كلتا الحالتين لم تكن هناك أية مناقشة عملية لجذور المشكلة، وفي رأيى أن الخطر وارد. وأن المبالغة فى التخفيف منه هى التى تؤدى إلى تلهية الناس وخداعهم، والقول بأن طبيعة الشعب المصرى لا تعرف العنف والإرهاب فى الدين، لا يشكل حجة يعتد بها، بل إنه قد يكون تخديراً متعمداً. فقد ظل الشعب الإيراني يعانى من وحشية السافاك سنين طويلة، وتركت

هذه المعاناة آثارها على أجساد الألوف من شبابه وعلى شواهد قبور ألوف غيرهم، فلما حدثت الثورة الدينية عادت فرق الإعدام والمحاكمات الفورية، وفرض على الشعب ــ الذى خرج لتوه من استبداد ملك طاغية ـ ستار كالح من الكآبة والعبوس والتزمت. ومن جهة أخرى، فلا أظن أن من طبيعة الشعب السودانى أن يتجمع فى الميادين العامة لكى "يستمتع" بمشهد الأيدى وهى تقطع أو الظهور وهى تجلد، ومع ذلك فإن هذا قد حدث، لا على يد ثورة إسلامية كاملة، بل بعد تحول مفاجئ نحو الإسلام لم يكن سوى آخر حلقة فى سلسلة التقلبات التى تنقل بينها الحكم السودانى السابق.

إنها إذن مسألة لا ينبغى الاستخفاف بها، ولكن ردود الفعل العفوية السريعة، أو التى تركب موجة الهجوم على دعاة تطبيق الشريعة دون أن تقدم فكراً أو تحليلاً مدروساً، لن تفيد فى شئ. ومن هنا كان الأمر فى حاجة إلى مناقشة عقلانية هادئة تدور حول أبعاد هذه الدعوة وإمكان تطبيقها والنتائج التى يمكن أن تترتب عليها.

وأمامنا، فى هذا البحث التحليلى الذى نعتزم القيام به، سؤالان رئيسيان، أولهما: لماذا؟ وثانيهما: كيف؟

السؤال الأول : لماذا الدعوة إلى تطبيق الشريعة؟

إن الرد الجاهز الذى يجيب به كل من يتحمس لهذه الدعوة عن هذا السؤال، هو أن تطبيق الشريعة ضرورى لأن الشريعة آتية من عند الله، بينما القوانين الوضعية التى نعمل بها من صنع البشر. والمنطق البسيط والمباشر الذى تتغلغل به هذه الدعوة إلى قلوب الملايين من البشر وعقولهم هوأنه لا وجه للمقارنة بين قانون يأتى من عند الله وقانون يضعه البشر. إن الإنسان كائن هش ضعيف، لا يعد عمره إلا لحظة خاطفة فى زمن الكون الأزلى، ولا يشغل كيانه إلا ذرة ضئيلة فى كون شاسع تقاس أبعاده بملايين السنين الضوئية. فإذ كانت لدينا شريعة أوحى لنا بها خالق هذا الكون، وقانون وضعه هذا الإنسان الضئيل المحدود، فهل يصح أن نتردد لحظة فى الاختيار بين الاثنين؟

إنه، كما قلت، منطق واضح مباشر يبدو فى نظر الإنسان العادى أمراً يستحيل الاعتراض عليه، بل إن قدرته الإقناعية أعظم من قدرة أشد البديهيات الرياضية وضوحاً. ومما يزيد من قدرة هذا المنطق على الإقناع، حالة التردى والتأزم التى يعيشها الناس. فكلما أحكمت الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية قبضتها على رقابهم، ازدادوا استعداداً لقبول الحجة التى تخاطبهم بكل ثقة فتقول:

أرأيتم إلى أين يؤدى بكم حكم البشر؟ إن كل مصائبكم ترجع إلى ابتعادكم عن طريق الله. فلماذا لا تسيرون فى هذا الطريق، إن كنتم تريدون حقاً أن تنتشلوا أنفسكم من هذه الهاوية؟

* * *

وبطبيعة الحال، فلو كان الاختيار حقاً بين حكم إلهى وحكم بشرى، لأصبحت المسألة محسومة على الفور، ولكن السؤال الأساسى هو: **هل نحن حقاً إزاء اختيار بين شرع الله وقانون الإنسان؟** فى رأيى أن الأمر على حقيقته أبعد ما يكون عن ذلك، وأن البديلين اللذين يطرحهما علينا دعاة تطبيق الشريعة لا وجود لهما إلا فى ذهن يتأمل الأمور بغير تعمق. ويرتكز هذا الرأى الذى أقول به على أساسين جوهريين:

الأول هو أن أحكام الشريعة، باعتراف الجميع، **تمثل فى أغلبها مبادئ شديدة العمومية، يتعين بذل جهد كبير من أجل ملء تفاصيلها بمضمون صالح للتطبيق فى ظروف كل عصر بعينه ...** وكلما تعقدت أوضاع الحياة ازداد الدور الذى تلعبه هذه التفاصيل أهمية. ومن المؤكد أن مجتمعنا المعاصر يمثل قمة التعقيد الذى بلغته البشرية طوال تاريخها، نتيجة للتقدم العلمى والتكنولوجى المذهل وما

يترتب عليـه مـن تغييرات متلاحقـة فـى ظـروف حيـاة البشـر ، وهـى التغييرات التى واجهتنا بمواقف جديدة لم يكن لها نظير فى أيـة فـترة سابقة. ومن هنا كان لزاماً على أى مجتمـع يريـد لنفسـه الحيـاة وسـط عالم متغير متجدد يتعين عليه أن يتعامل معـه، أن يبـذل جهداً بشـرياً هائلاً لكى يترجم المبادئ الدينيـة العامـة إلـى واقـع يمكـن تحقيقـه فـى عالم كهذا.

* * *

ولنضـرب لذلـك مثليـن: **فمبدأ الإحسان** مبدأ معـترف بـه فـى الإسلام، تنص عليه آيات كثيرة تهدف كلها إلـى إشـعار الأغنيـاء بـأن للمحرومين فى أموالهم حقـا، أى إلـى ضمـان حـد أدنـى مـن المعيشـة للفقير. أى أن الإحسان صيغة أساسية تستهدف تحقيق شكل من أشكال العدالة الاجتماعية. غير أن تعقدّ المجتمعـات الحديثـة، وعـدم وجـود اتصال وثيق أو تعارف مباشر بين الغنى والفقير فـى مجتمـع المدينـة الضخم المزدحم، يحتم علينا أن نأخذ من مبدأ الإحسان روحه العامـة، وهى السعى إلى تضييق الفجوة بيـن الغنـى والفقـير، ثـم نبـذل جهـوداً هائلة من أجل تحديد الوسائل التى تكفل تحقيق شكل من أشكال العدالة الاجتماعيـة فـى هـذا المجتمـع المعقـد. وتتفـاوت الصيغـة التـى يمكننـا تطبيقها، بين قيام الغنى بتقديم صدقة مباشرة إلى الفقير (وهـى صيغـة

لم تعد مجدية فى معظم المجتمعات المعاصرة) وبين منع الأغنياء من أن يمتلكوا الوسائل التى تمكنهم من استغلال الفقراء والضعفاء، فى الطرف الآخر من سلم الحلول الممكنة، وفيما بين هذين الطرفين تدور خلافات لا أول لها ولا آخر، كلها خلافات بشرية خالصة، وإن كانت كلها قابلة لأن تندرج تحت المبدأ الدينى العام، مبدأ الإحسان.

أما المثل الآخر فهو مفهوم الشورى. فكما نعلم جميعاً، مازال الخلاف محتدماً حول طبيعة الشورى، وهل هى اختيارية أم ملزمة للحاكم. ولكن الأهم من ذلك أن مبدأ الشورى يحتمل تفسيرات شديدة التباين: ما بين همس الحاكم فى أذن وزرائه وأمرائه المقربين "للتشاور"، وما بين إجراء انتخابات نيابية نزيهة تؤدى إلى اختيار ممثلين حقيقيين للشعب يكونون سلطة تراقب جميع تصرفات الحاكم وتضع لها ضوابط لا يستطيع أن يتعداها. فالمبدأ الإلهى واحد، ولكن التفسيرات متعددة ومختلفة، وكلها تفسيرات تتم بجهود بشرية.

وفي هذا الصدد أود أن أشير إلى التفسير أو الاجتهاد الذى تقدم به الأستاذ خالد محمد خالد فى مقال أخير ظهر فى "الأهرام" (عدد ١٩٨٥/٦/٢٤). فى هذا المقال قام الكاتب الإسلامى الكبير بتعريف الشورى على النحو الآتى : ـ

"إنها الديمقراطية التى نراها اليوم فى بلاد الديمقراطيات ـ وأركانها وعناصرها هى : ـ

أ ـ الأمة مصدر السلطات.

ب ـ حتمية الفصل بين السلطات.

جـ ـ الأمة صاحبة الحق المطلق فى اختيار رئيسها.

د ـ وصاحبة الحق المطلق فى اختيار ممثليها ونوابها.

هـ ـ قيام معارضة برلمانية حرة وشجاعة تستطيع إسقاط الحكومة حين انحرافها.

و ـ تعدد الأحزاب.

ز ـ الصحافة الحرة ... لابد من إعلاء شأنها.

هذا ـ يا أخى ـ هو نظام الحكم فى الإسلام بلا تحريف فيه ولا انتقاص منه".

ولا أجدنى فى حاجة إلى القول بأن السطر الأخير من كلام الأستاذ خالد يمكن أن يلقى اعتراضات لا أول لها ولا آخر من جماعات إسلامية كثيرة، ومن جانب أنظمة حكم تؤكد أنها تسير وفقاً للشريعة الإسلامية. فتعريف الأستاذ خالد يمثل التفسير الديمقراطى فى أقصى مداه، على حين أن مبدأ الشورى يحتمل، من الناحية النظرية، تأويلات أضيق نطاقاً من هذا بكثير. وهكذا فإن ما يعتقد

الأستاذ خالد أنه نظام الحكم فى الإسلام بلا تحريف أو انتقاص، هو فى الواقع رؤيته الخاصة لهذا النظام، وهى رؤية ينبغى أن نحمد لها استنارتها واتساع أفقها، ولكن ينبغى أيضاً أن نعترف بأنها ليست الرؤية الوحيدة التى تحتملها النصوص.

على أن السؤال الأهم، فى هذا الصدد، هو : **هل كان خالد محمد خالد يستطيع أن يصل إلى تعريف كهذا لو أعمل فكره فى المبادئ العامة الواردة فى النصوص وحدها؟**

هل كان يستطيع أن يحدد الشورى بأنها الفصل بين السلطات، والتمثيل النيابى الحر، وقيام معارضة تسقط الحكومة، وتعدد الأحزاب وحرية الصحافة، لو لم يكن قد تأثر بأفكار بعض البشر الفانين الضعفاء، من أمثال جون لوك ومونتسكيو وروسو وتوماس جيفرسون، ولو لم تكن تجارب الدول الحديثة التى سبقتنا فى مضمار الديمقراطية قد دعمت أفكار هؤلاء الفلاسفة من خلال الممارسة؟ هل كان خالد محمد خالد يستطيع أن يفسر الشورى على هذا النحو لو لم يكن هو ذاته إنساناً اكتسب ميولاً ديمقراطية من خلال قراءاته وثقافته واطلاعه على تجارب الشعوب الحديثة؟ ولو قيل إنه كان يستطيع أن يصل إلى مثل هذا التعريف من متابعة التراث وحده، فكيف حدث أن هذه المبادئ لم تستخلص، ولم تطبق، طوال تاريخ هذا التراث؟

هنـا أيضـاً نجـد أن المبـدأ العـام، الـذى يقبل تفسيرات متعـددة ومتباينة، يحتاج إلى جهد بشـرى لاغنـاء عنـه لكـى يـترجم إلـى واقـع يعيشه الإنسان. وكلمـا تعقـدت ظـروف الحيـاة، ازدادت أهميـة الـدور الذى يقوم به هذا الجهـد البشـرى، وأصبحت قدرة المبـدأ العـام علـى التأثير متوقفة عليه إلى حد بعيد.

* * *

أما السبب الثانى الذى أقول من أجله إننا لسنا إزاء اختيـار بيـن حكـم إلهى وحكم بشرى، فهـو أن النـص الإلهـى لا يفسـر نفسه بنفسه، ولا يطبـق نفسـه بنفسـه، وإنمـا يفسـره البشـر ويطبقونـه. وفـي عمليـة التفسـير والتطبيـق البشرى هذه، تتدخـل كـل أهـواء البشـر ومصـالحهم وتحيزاتهم. ففى عصر الرسول وصحابته فقط، كـان التشريع إلهياً وكان التفسير والتطبيق بـدوره إلهيـاً ـ لأن المكلف بالتفسير والتطبيق كان مبعوثاً مـن عنـد الله. فى مثل هذا العصر فقط يحق للناس أن يقارنوا بين الحكـم الإلهـى والحكـم البشـرى، أمـا فـى جميـع العصور اللاحقة، فقد تدخل البشر، بكل ما يتصفـون بـه مـن ضعـف وهـوى، ولـم يعـد النــص الشــرعى الإلهى يتحول إلى واقع متحقق إلا من خلالهم. وهذا

هو التعليل الوحيد للتباين الشديد بين أنظمة متعددة يقسم كل منها بأغلظ الايمان أنه هو الذى يطبق الشريعة كما ينبغى أن يكون التطبيق.

ماذا نستنتج من هذا كله؟ النتيجة الواضحة، التى تفرض نفسها على كل من يملك حدا أدنى من القدرة على التفكير، هى أن الهدف الأصلى الذى تسعى إلى تحقيقه دعوة تطبيق الشريعة، هو هدف يستحيل بلوغه. فأصحاب هذه الدعوة، الذين تتملكهم رغبة حقيقية فى الإصلاح، يريدون أن يتخلصوا من ضعف البشر وتخبطهم بالالتجاء إلى حكم إلهى يسموعلى كل ما يصل إليه البشر الفانون. ولكن المشكلة الكبرى هى أن ضعف البشر وتحيزهم، بل وفسادهم وانحلالهم، سيظل ملازماً لنا حتى عندما نحتكم إلى الشرع الإلهى، وبمجرد أن نطرد الهوى والتحيز البشرى من الباب، نجده يقفز عائداً إلينا من النافذة.

إن عملية الحكم عملية بشرية، أولاً وأخيراً، ومادام الذين يمارسونها بشراً فسوف يقحمون مشاعرهم وميولهم فى أى نص يحكمون بمقتضاه، حتى لو كان نصاً إلهيا. وعلى كل من يشك فى ذلك أن يتأمل جميع تجارب تطبيق الشريعة، لا فى العالم الإسلامى المعاصر فحسب، بل طوال التاريخ الإسلامى بعد عصر الرسول، لكى يتأكد من أن البشر، مهما فعلوا، لن يستطيعوا أن يهربوا من طبيعتهم أو يتخلصوا من تحيزاتهم.

كانت الإجابة التى قدمتها الجماعات الإسلامية عن سؤالنا الأول : لماذا الدعوة إلى تطبيق الشريعة؟ هى أن تطبيق الشريعة معناه الرجوع إلى الحكم الإلهى (الذى أطلق عليه بعض مفكريهم إسم "**الحاكمية**")، ولا وجه للمقارنة بين الحكم الإلهى والحكم البشرى، ولكن التحليل الذى قدمناه أفضى إلى نتيجة أساسية، هى أنه لا توجد فى عالم البشر مفاضلة بين حكم إلهى وحكم بشرى، لأن كل حكم يتولاه الإنسان، حتى لو كان يرتكز على شريعة إلهية، سيصبح بالضرورة بشرياً، تنعكس عليه أهواء البشر وتحيزاتهم وأطماعهم وكل جوانب ضعفهم. وهذا معناه أن الاختيار الحقيقى ليس بين حكم الله وحكم الإنسان، وإنما بين حكم بشرى يزعم أنه ناطق بلسان الوحى الإلهى، وحكم بشرى يعترف بأصله الإنسانى. وخطورة النوع الأول، الذى تظل تلازمه ــ كما قلنا ــ كل أخطاء البشر، تكمن فى أنه يضفى على هذه الأخطاء والأهواء صبغة القداسة، ويخلط عامداً بين الأصل الإلهى للأحكام وبين التفسيرات البشرية المغرضة لها، فيقدم إلى الناس نزوات الحاكم وسوءاته كما لو كانت امتثالاً للوحى الإلهى، ويخلع على ضعفه البشرى عصمة لا يستحقها من قريب أو بعيد. أما النوع الثانى الذى يعترف ببشريته، فإن الخطأ والتحيز فيه أقل خطراً، لأننا نعلم مسبقا أنه من صنع بشر فانين، غير معصومين من الهوى والغرض.

إن البشرية كلها تخطئ مراراً وتكراراً فى تجارب الحكم المختلفة التى تمارسها، وتتعلم كل يوم من أخطائها. ولكن أفدح أنواع الخطأ هو ما يرتكبه حاكم يتصور أن أهواءه ومصالحه الضيقة إنما هى تجسيد للإرادة الإلهية، ويوهم الناس بأن كل ما يفعله مستلهم من وحى الشرع الإلهى الذى يحكم بمقتضاه. وقد أثبتت التجارب المريرة التى خاضها عالمنا الإسلامى، فى تاريخه القريب والبعيد، أن أمثال هؤلاء الحكام كانوا، فى معظم الأحيان، هم الأكثر دموية، والأشد استخفافاً بمصائر البشر.

السؤال الثانى : كيف نطبق الشريعة؟

يدور جدل كثير فى هذه الأيام حول طريقة تطبيق الشريعة .. فهل يكفى لكى يقال إن الشريعة أصبحت مطبقة، أن نفرض الحدود، أى أن نطبق حد السرقة فنقطع يد السارق، وحد الخمر فنجلد السكير، وحد الزنا فنرجم مرتكب الخطيئة؟ إن الكثيرين من العقلاء، فى صميم الحركة الإسلامية ذاتها، يؤكدون أن تطبيق الشريعة أوسع مدى بكثير من موضوع الحدود. فالعقوبات ليست إلا الوجه السلبى للشريعة. إنها هى الجزاء الذى ينبغى أن يناله الآثم والعاصى. ولكن هل معنى ذلك أن الناس الأسوياء، الذين لا يسرقون ولا يسكرون ولا يزنون (وأنا أفترض أن هؤلاء هم الأغلبية)، لن تمسهم الشريعة ولن

تنظم حياتهم؟ لاجدال في أن الشريعة ينبغي أن تنطبق على الجوانب الإيجابية من حياة الناس، لا على الجوانب السلبية أو غير السوية فحسب، ومن هنا فإن تطبيق الشريعة لابد أن يكون أوسع نطاقاً من فرض الحدود والعقوبات.

ومن جهة أخرى، فهل تنحصر مشكلات أي مجتمع في هذه الآثام وحدها؟ لنفرض أننا أقمنا الحد على السارق وشارب الخمر والزاني، ولنفرض أننا استطعنا بذلك أن نستأصل هذه الآفات من المجتمع، فهل يكفي ذلك لكي تنصلح أحوال المجتمع وتنتهي مشاكله؟ إن المشكلة الاقتصادية لا تحل بمنع السرقة فحسب، بل بزيادة الإنتاج وعدالة التوزيع وترشيد الاستهلاك. وقل مثل هذا عن المشكلات الاجتماعية والأخلاقية في علاقتها بالحدود الأخرى كحد الخمر والزنا. وهنا أيضاً يكفينا أن ننظر حولنا إلى مجتمعات أخرى طبقت فيها هذه الحدود بكل همة ونشاط، كالسودان في عهده السابق، وباكستان، لكي ندرك أن تطبيق الحدود لم يكن كافياً على الإطلاق لحل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية.

ولقد أدرك الكثيرون هذه الحقيقة، فطالبوا بألا تقتصر الجهود على تطبيق الحدود وحدها، وسايرهم في ذلك كثير من المطالبين بالتطبيق العاجل للشريعة، حتى يتخلصوا من الاعتراض الصحيح

القائل إن الشريعة أوسع وأكثر إيجابية بكثير من تطبيق الحدود. ومع ذلك فإني أشك في أن يكون هذا هو موقفهم الحقيقي، وأعتقد أن جهدهم الفعلي يتركز في تطبيق الحدود وحدها.

ذلك أولاً لأن التطبيق الشامل يحتاج إلى وقت طويل وتدرج شديد، ولا معنى للإلحاح عليه في لحظة معينة، أو لتنظيم جلسات ومسيرات تدعو إلى تنفيذه على الفور. والشئ الوحيد الذي يمكن تنفيذه بين يوم وليلة هو أن يصدر قرار بتطبيق الحدود الشرعية.

وأغلب الظن أن هؤلاء الدعاة يؤمنون بأن الخطوة الأولى والحاسمة في طريق التطبيق الشامل للشريعة هي فرض الحدود، وكل شئ يمكن أن يأتي بعدها سهلاً ميسوراً. ولكن، ليس هناك في رأيي ما هو أبعد عن الصواب من هذا الرأي، لأن أي نظام يستطيع أن يلهي الناس، سنوات وسنوات، بمنظر الأيدي المقطوعة والظهور الملتهبة بالسياط، بل والحجارة التي ترجم الآثمين حتى الموت، دون أن يتجاوز هذا المدى خطوة واحدة في طريق الإصلاح الشامل. وهذا ما حدث بالفعل في جميع التجارب المعاصرة لتطبيق الشريعة.

والدليل الثاني على أن الدعوة السائدة في هذه الأيام تتجه في حقيقتها إلى المطالبة بتطبيق الحدود دون غيرها من جوانب الشريعة، هو أن أقطاب هذه الدعوة صفقوا بكل حماسة للرئيس السوداني

السابق عندما أصدر قوانينه المشهورة التى اقتصرت على قطع الأيدى والجلد والرجم وغيرها من الحدود، وانهالت بيانات التأييد والاستحسان لما حدث فى السودان فى كافة الصحف التى تصدرها الجماعات الإسلامية فى مختلف أرجاء العالم العربى، دون أن يكترث أحد من مفكريها بتأمل الأمور على حقيقتها، ودون أن يسأل نفسه: **هل ما يحدث فى هذا المجتمع مطابق حقيقة لشرع الله؟ بل إن بعض الصحف الإسلامية أصابها حرج شديد عندما سقط نظام الرئيس نميرى بعد أن كانت تكيل له المدح منذ أيام قلائل، فلم تجد مفراً من أن تهاجم طريقة تطبيقه للشريعة بعد سقوطه، وهى تعلم جيداً أنها كانت فى أعدادها السابقة تؤكد أنه خطا الخطوة المطلوبة فى كل مجتمع إسلامى!**

وهكذا أصبحنا الآن نجد، ضمن التيار الإسلامى، مدرستين فكريتين: إحداهما تنادى بالتطبيق الفورى للشريعة، وتعنى بها ـ واقعياً ـ الحدود، وتؤكد أن هذه هى الخطوة الأساسية التى ستترتب عليها جميع الخطوات التالية، والأخرى ترى أن تطبيق الحدود هو الخطوة الأخيرة، لا الأولى، وأن من الواجب أن يسبقه إقرار حد أدنى من العدل الاجتماعى والاقتصادى والسياسى بين الناس، حتى يستطيع المجتمع أن يفرض العقوبات الرادعة التى تنص عليها الحدود وهو مطمئن إلى أنه لن يظلم أحداً.

ومن المؤكد أن موقف المدرسة الأخيرة ينطوى على منطق قوى يصعب الاعتراض عليه. ذلك لأن التسرع فى تطبيق الحدود، دون تهيئة الجو الاجتماعى الصالح للبشر، يمكن أن يؤدى إلى نتائج مأساوية. فكيف تقبل ضمائرنا أن نقطع يد إنسان يسرق فى زمن يسوده العسر والفاقة، وينهب فيه الأغنياء قوت الفقراء؟ إن اليد التى تقطع يستحيل أن تعود، أى أن هذه عقوبة يستحيل تعويضها أوإصلاحها. فماذا يكون الأمر لو قطعنا يد إنسان سرق فى أوقات عصيبة ليسد رمقه، ثم ندم فيما بعد وتاب، والله يقبل التوبة من الجميع؟ ستظل الوصمة التى تتخذ شكل علامة واضحة يراها الجميع، تلاحقه وتلاحق أبناءه وأحفاده من بعده.

وهل تقبل ضمائرنا أن نساوى بين المال الذى سرق بدافع الحاجة الشديدة، والذى هو فى نهاية الأمر متاع زائل يذهب ويجئ، وبين جزء أساسى فى كيان الإنسان وعنصر جوهرى من عناصر كرامته وآدميته؟ لمثل هذه الأسباب كان أنصار التروى فى تطبيق مثل هذه العقوبة على حق حين يقولون: "**اضمنوا للناس أولاً حداً أدنى من العدل، ومن المعيشة الآدمية، وبعد ذلك طبقوا عليهم حد السرقة.**

ولنتأمل مثلاً آخر: فجريمة الزنا، كما نعلم جميعاً، أمر يصعب إثباته إلى أبعد حد، وقد نصت الشريعة على أدلة حاسمة شديدة التعقيد من أجل إثباتها، وذلك نظراً إلى قسوة عقوبة الرجم.

ولكن هل يستطيع أحد أن يساوى بين ارتكاب الزنا فى مجتمع تستفحل فيه أزمة الإسكان، ولا تجد فيه الغالبية العظمى من الشباب سبيلاً إلى الزواج الحلال لأنها تعجز عن الحصول على مسكن مناسب، وبين ارتكاب هذه الجريمة ذاتها فى مجتمع مترف تتوافر لدى أفراده جميع وسائل العيش المرفه؟. صحيح أن الزنا يظل جريمة فى كل الأحوال، ولكن هل يلام الرجل الذى اضطرته أزمات الغلاء والإسكان إلى أن يظل أعزب عشرات السنين، بنفس القدر الذى يلام به من يرتكب الزنا عامداً وهو يمتلك كل شئ؟.

من الواضح أن الجرائم والآثام التى يراد تطبيق الحدود الشرعية عليها ليست شروراً مجردة، معزولة عن سياقها الاجتماعى، وتظل تحمل نفس المدلول مهما اختلفت الظروف، بل إن معناها، ودرجة خطورتها، تتفاوت وفقاً لتغير أوضاع المجتمع وشروط حياة الناس فيه. وهنا أيضاً يكون دعاة التروى على حق، ويكون من الواجب ضمان حد أدنى من العدالة الاجتماعية قبل أن نفكر فى تطبيق هذه الحدود.

هكذا تدل الدلائل كلها على أن التطبيق الفورى للحدود، قبل أن يصل المجتمع إلى حد معقول من الاكتفاء، يمكن أن يلحق ظلما فادحا بالبشر، وأظن أن متحف الأيدى المقطوعة فى السودان الذى لا يزال يعانى من المجاعة، هو خير شاهد على هذا الظلم.

ولكن السؤال الذى يبدو أن هؤلاء العقلاء، من دعاة التمهل وتوفير الحد الأدنى من المستوى الآدمي للمعيشة قبل توقيع العقوبة، لم يطرحوه على أنفسهم، هو: ماذا يعنى توفير مثل هذا الحد الأدنى في بلد كمصر؟ إنه يعنى حل مشكلة التنمية، ومشكلات البطالة والفقر والجوع والإسكان والتعليم، ومعظم المشكلات التى نكافح منذ عشرات السنين من أجل حلها. وفي ضوء الزيادة السكانية المستمرة، والأزمات العالمية والمحلية المتلاحقة، لا تبدو فى الوقت الراهن شواهد واضحة على أن مثل هذا الحل يمكن أن يأتى فى المستقبل القريب.

وهكذا تتضح معالم المأزق الذى تقع فيه الدعوة المتعجلة إلى تطبيق الشريعة: فلو بادرنا إلى هذا التطبيق فى ظل الأوضاع الراهنة، ودون تهيئة الظروف الاجتماعية الملائمة، لارتكبنا فى حق الناس مظالم فادحة. أما لو انتظرنا إلى أن تتهيأ هذه الظروف، لكان معنى ذلك أن مشاكلنا الرئيسية قد تم حلها من قبل بوسائل أخرى، وبذلك تختفى الأسباب التى كانت تستوجب تطبيق الشريعة.

إن هذا التحليل، وغيره مما عرضته من قبل في هذه المجموعة من المقالات، ليست دعوة إلى اليأس، وإنما هو دعوة إلى التفكير، فما أردت أن أثبته هو أن الشعارات التى تتردد على الألسن حول هذا الموضوع ليست بالسهولة التى تبدو عليها للوهلة الأولى، ولا تؤدى إلى حل آلى وفورى لمشكلاتنا المعقدة. والرسالة التى أود أن أنقلها، فى ختام حديثى الطويل، إلى عشرات الألوف من الشبان ذوى النوايا الطيبة، الذين لا يريدون لأنفسهم ومجتمعهم إلا إصلاحاً، هى: لا تأخذوا كل ما يقال لكم بلا تفكير، فلو أعملتم عقولكم لأدركتم، كما أدرك الناس بعد تجارب مريرة فى السودان والخليج وباكستان وغيرها، أن الدعوى القائلة بأن كل شئ سينصلح فور تطبيق الشريعة هى دعوى مفرطة فى الوهم، لا فى التفاؤل فحسب، وأن الإنسان الذى يتولى تطبيق الشريعة الإلهية سيظل إنساناً متحيزاً. مغرضاً، ظلوماً جهولاً، شأنه شأن أى إنسان آخر (واسألوا عن ذلك التاريخ كله). وستدركون أن الحل الذى تحلمون به، ونحلم به جميعاً، لن يأتى من خلال مجموعة من القرارات العاجلة، وإنما يأتى بعد كفاح طويل ضد الفقر والجهل والمرض ونقص الإنتاج والتبعية للغير، وقبل هذا كله، كفاح طويل مع النفس، التى ترتاح إلى الحلول السهلة والصيغ المبسطة والشعارات الرنانة.

أما الرسالة التى أود أن أنقلها إلى أصحاب القرار فهى أن مواجهة التيار الدينى لا يجدى فيها العنف الظالم، ولا التدليل المفرط. إنها أولاً وأخيراً مواجهة قوامها الحوار الديمقراطى الطويل النفس، وليست مسألة يترك حلها لوزارات الداخلية ويمكن أن تحسمها أجهزة الأمن.

وكل ما آمله هو أن تكون الأفكار التى طرحتها فى هذه المقالات موضوعاً لتفكير عاقل هادئ، يرتكز على لغة المنطق لا على لغة السيف، لأن اللجوء إلى السيف فى مثل هذه الأمور هو دائماً حيلة العاجز.

تطبيـق الشـريعـة

حـوار جـديـد

علمتنى المناقشات الصحفية الكثيرة التى كنت طرفاً فيها ـ داخل مصر وخارجها ـ والتى كانت تتخذ شكل الحوار تارة وشكل المعركة الفكرية تارة أخرى، أن مؤيدى وجهة النظر التى يقول بها كاتب معين لا يبعثون برسائل مكتوبة فى أغلب الأحيان. بل إن المعارضين وحدهم هم الذين يكتبون. وهذا أمر طبيعى ومفهوم. إذ أن المؤيد يشعر بالارتياح حين يجد الكاتب قد عبر عن وجهة نظره، فلا يرى داعياً إلى الكتابة. وأقصى ما يفعله هو أن يعرب عن تقديره فى محادثة تليفونية أو مقابلة شخصية، أما المعارض فلديه حافز قوى يدفعه إلى أن يتحمل عناء الكتابة والرد.

وبقدر ما أسعدنى ذلك التجاوب الواسع النطاق الذى لقيته ـ على المستوى الشخصى ـ مقالاتى الثلاثة التى نشرت فى الأهرام بعنوان: المسألة الدينية فى مصر المعاصرة، فإن الردود المكتوبة التى تلقتها "الأهرام" كانت تعبر كلها عن وجهة نظر معارضة. ولما كانت هذه المعارضة هى التى تساعد على استمرار الحوار والكشف عن مواقف أطرافه المختلفة، فقد وجدت أن من المفيد مناقشة وجهات نظر هؤلاء المعارضين، لا من أجل الخوض فى جدل شكلى معهم، وإنما سعياً إلى استكشاف أبعاد جديدة للحوار الدائر على نطاق واسع فى هذه الأيام، حول الدعوة الحالية إلى تطبيق الشريعة الإسلامية.

لقد تضمنت هذه الردود بعض الآراء التى تفتح أبواباً لمناقشات جديدة، وآراء أخرى لا تضيف جديداً إلى الموضوع، لأنها ترتكز على سوء فهم لما كتبت. وسأبدأ بهذه الفئة الأخيرة، التى تعد أمثلة لخطأ منهجى أصبح شائعاً فى حياتنا الفكرية الراهنة: وهو أن يتحدث النقاد أو المعلقون، لا عما هو مكتوب بالفعل، بل عما يتخيلون أنه مكتوب، أو أن يفسروا ما هو مكتوب تفسيراً لا علاقة له بالأصل، حتى يتيحوا لأنفسهم فرصة توجيه النقد إليه. ومثل هذا الحوار مضيعة للوقت، لأن مهمة الكاتب الأصلى ستقتصر عندئذ على إعادة شرح معانيه ومقاصده، مع أنها كانت واضحة من قبل، ومن ثم لا يتقدم الحوار خطوة واحدة إلى الأمام. ومع ذلك فإن التنبيه إلى مثل هذه الأخطاء الفكرية لا يخلو من فائدة:

١ ـ فعلى سبيل المثال، خصص الدكتور عبد الرحمن عياد، نائب رئيس محكمة النقض، جزءاً كبيراً من مقاله المنشور فى الأهرام "٨/٢٧" بعنوان "**المنهج العقلى وتطبيق الشريعة**" للدفاع عن المبادئ العامة التى تضمنتها الشريعة، وكأن مقالاتى السابقة قد تضمنت تشكيكا فى هذه المبادئ. ولكن ما أكدته، ومازلت أؤكده، هو أن التعقد المتزايد للحياة يضعنا كل يوم فى مواجهة مواقف جديدة لا يكفى فيها الأخذ بالمبدأ فى صيغته العامة، وإنما يحتاج

الأمر منا إلى جهد كبير حتى نملأ هذا المبدأ بالتفاصيل التى تتيح لنا مواجهة هذه المواقف. ومثل هذا الجهد لابد أن يكون "بشرياً". فحين يحتفظ المجتمع بمبدأ عام، كمبدأ الشورى مثلاً، ينبغى أن يضيف إليه جهداً بشرياً تزداد أهميته ويتعاظم دوره كلما تعقدت حياتنا وواجهتنا بمواقف غير مسبوقة، ولا جدال فى أن المسافة الحضارية التى تفصل أوضاع حياتنا المعاصرة عن تلك الأوضاع التاريخية التى نزلت فيها الشريعة، قد بلغت من الضخامة حدا يحتم الاعتراف بالأهمية الفائقة للجهد البشرى الذى ينبغى بذله من أجل تحويل المبدأ العام إلى مجموعة من الأفكار والإجراءات التفصيلية القابلة للتطبيق فى مجتمع شديد التعقيد.

ومثل هذا ينطبق على اعتراض الدكتور عياد القائل إن الأهواء البشرية لا تتدخل فى تطبيق الشريعة الإسلامية وحدها، وإنما تتدخل فى تطبيق أى تشريع آخر، فى أية حضارة أخرى. فهذا بالضبط ما كنت أعنيه، ولا وجه للاختلاف بينى وبين الكاتب فى هذه المسألة، وكل ما فى الأمر أن ضعف البشر وتحيزهم سيظل ملازماً لنا حتى فى تطبيقنا للشريعة، لأن الذى سيحوّل حروف الشريعة وكلماتها إلى واقع حى متجسد هو إنسان مثلى ومثلك، كان ولا يزال يخطئ وينحاز لهواه ومصالحه، كما يشهد بذلك تاريخ طويل. وبطبيعة الحال

فإن من يطبقون التشريعات البشرية يخطئون ويتحيزون بدورهم. وما كان الدكتور عياد بحاجة إلى الجهد الكبير الذى بذلـه من أجل إثبات هذه الحقيقة التى لا ينكرها عاقل. ولكن تدارك أخطاء هؤلاء الأخيرين يظل أهون بكثير، لأنهم لا يدّعون أنهم يطبقون أحكاماً أزلية ثابتة.

٢ ـ وتبدى الدكتورة فوقية حسين محمود، أستاذة الفلسفة بكلية البنات، اعتراضاً شديداً على تسمية "تصويره الخاص جداً (تقصد كاتب هذه السطور) للشخص الذى يُقبل على النصوص الدينية، إذ هو بالنسبة له شخص تخلى عن عقله طوعاً، ليكون منفذاً آلياً لدلالات هذه النصوص" هذا بدوره اعتراض على رأى تخيلته الكاتبة. إذ أننى لم أتحدث على الإطلاق عن "الشخص الذي يقبل على النصوص الدينية" وإنما تحدثت عن الشباب الذى يدفعه التحمس إلى الانضمام إلى جماعة دينية يكون المنهج الغالب على فكرها وسلوكها هو الطاعة المطلقة، لا للنص وحده، بل لأمراء الجماعة أيضاً. ولا يخفى على القارئ أن فئة "دارسى النصوص الدينية" التى تحدثت عنها الدكتورة أوسع بكثير من فئة الشباب المنضم إلى جماعات دينية، وأن الفئة الأولى تضم أناساً يدرسون هذه النصوص بمنهج عقلى رفيع المستوى. ومن هنا فإن تغيير كلماتى بحيث تنطبق على كل من يدرس النصوص

الدينية هو تحريف يستهدف خلق خصم وهمى حتى يسهل توجيه النقد إليه.

٣ ـ والمثل الثالث لهذا النوع من القراءة المتعسفة ورد فى رسالة للدكتور أحمد عبد الرحمن إبراهيم، وهو أستاذ مصرى كان يعمل بالسعودية ويعمل الآن فى الجزائر. فهو يعترض على رأيى القائل إن الصراع بين عبد الناصر والإخوان المسلمين كان فى جوهره صراعاً سياسياً، ولم يكن له علاقة بالإسلام فى ذاته. ووجهة نظره فى ذلك هى أن الإخوان المسلمين كانوا يدعون إلى "**الإسلام الشامل**" المطبق على كافة جوانب الحياة، على حين أن عبد الناصر، الذى يصفه الكاتب بأنه أحد الحكام العلمانيين، كان يدعو إلى "**الإسلام الجزئى**". ومن هنا يستنتج الكاتب أن الصراع كان فى جوهره متعلقاً بالعقيدة. وهنا أود أن أطرح على الكاتب الفاضل سؤالاً: هل نشب هذا الصراع بعد أن قام عبد الناصر بمناقشة آراء الإخوان المسلمين فى " الإسلام الشامل" ــ على طريقة مناقشات الخليفة المأمون فى مجالسه ــ وحين لم يقتنع بهذه الآراء أمر بالقبض عليهم وإعدام بعض زعمائهم، أم أن الموضوع كان فى جوهره صراعاً على السلطة؟ هل نسى كاتبنا أن "الإسلام الشامل" الذى دعا إليه الإخوان كان يشمل

نظام الحكم والسياسة، ومن ثم فإن دعوتهم هذه تنطوى على نزع السلطة السياسية وسلطة الحكم من نظام عبد الناصر؟

٤ ـ أما المثل الأخير فأستمده من رسالة طريفة وردت إلى الأهرام من السيد نبيه رزق، بالإسكندرية، يعترض فيها على عدم اقتناعى بقصة ظهور العذراء بعد هزيمة ١٩٦٧ قائلاً: "فظهور القديسة المباركة العذراء مريم بكنيسة الزيتون فى ٢ من إبريل ١٩٦٨ حقيقة صادقة لا تقبل جدلاً .. وليس لى سوى كلمة واحدة للدكتور الفاضل: تعال وانظر لترى بعينيك حقيقة ظهور العذراء الطهور ولترى النور ولتلمس رائحة البخور".

واضح إذن أن رأيى فى هذا الموضوع قد مس مشاعره الدينية، وأعتقد أن هذه حساسية لا داعى لها، لأن عدد المسلمين الذين شاركوا فى الاعتقاد بظهور العذراء، والذين كانوا يتوافدون على منطقة الزيتون يومياً بالألوف، يفوق عدد المسيحين بمراحل. وإذن لم يكن المقصود إلا انتقاد شكل من أشكال التفكير اللاعقلى انتشر بين الجميع فى فترة من أصعب فترات تاريخنا المعاصر. أما عن مضمون الواقعة نفسها، وتأكيد الكاتب أنها حدثت ومازالت تحدث، فمن حقه بالطبع أن يؤمن بما يشاء، ومن حق الذين يقتنعون بأن عصر المعجزات قد انتهى، وبأن معجزات عصرنا هى الترانزستور

والأقمار الصناعية والعقل الإلكتروني، أن يكون لهم رأى مخالف، على أن يكون مفهوماً أن الخلاف بين الطرفين خلاف فى المنهج العقلى وليس على الإطلاق جدلاً دينياً.

هذه أمثلة قليلة لاعتراضات لا أعتقد أنها من ذلك النوع الذى يثرى الحوار ويضيف إليه جديداً. غير أن الردود المعترضة قد أثارت أيضاً مشكلات أخرى جدية. تلقى مناقشتها أضواء جديدة على الموضوع الهام الذى نحن بصدده.

* * *

الإسلام الشامل :

تعترض الدكتورة فوقية حسين على رأيى القائل "إن تطبيق الشريعة يتطلب تغييراً شاملاً فى جميع نواحى حياتنا، فتنبه إلى أننا مسلمون نعمل بالفعل بمضمون الشريعة، وتؤكد "أن قول سيادته عن ضرورة التغيير الشامل قد ينفذ إلى أعماق الغافل .. فالتغيير ليس شاملاً، وإنما سيكون فى تكييف الشكليات. إطار وصياغة قانون، أما المضمون فإننا نعمل به".

من الواضح أن صاحبة هذا الرأى لم تعمل أى حساب لوجود جماعات يصل تطرفها إلى حد تكفير المجتمع بأسره، وجماعات أوسع منها تؤمن بقول سيد قطب إن مجتمعاتنا تعيش جاهلية القرن العشرين، ومن ثم يدعو أصحابها إلى تغييرات أوسع نطاقاً بكثير من

الشكليات. ولكن، لنترك هذه النقطة جانباً، ولندع مهمة الرد على الدكتورة لزميل لها هو الدكتور أحمد عبد الرحمن، الذى يقف فى نفس المعسكر المعارض لآرائى، ويطرح فى رسالته موقف جماعة الإخوان المسلمين، أى التنظيم الأم لمعظم الجماعات الإسلامية المعاصرة. إنه يقول: "لقد قامت الجماعات الإسلامية .. من أجل تحقيق عقيدة مركزية هى عقيدة الإسلام الشامل ـ الإسلام الذى يشمل الفكر، والعبادة، والأخلاق، والاقتصاد، والسياسة، والفن، والأدب، وكل جوانب الحياة البشرية ويصبغها بصبغته المتميزة" ثم يواصل كلامه قائلاً: "**فى نظر الإسلاميين يستوى اضطهاد الإسلام ذاته واضطهاد المفهوم الشامل له، كما أن الأخذ الجزئى للإسلام يستوى فى نظرهم والردة**" ومعنى ذلك أن ما تقوم به معظم أنظمة الحكم المعاصرة فى العالم الإسلامى، من تطبيق جزئى للإسلام، يساوى الردة فى نظر متحدث هام بلسان الإخوان المسلمين، والمطلوب تطبيق الإسلام فى كافة ميادين الحياة.

لقد تركت الرد على الدكتورة الفاضلة لواحد ممن يقفون معها فى صف الاعتراض على آرائى، وممن يمثلون أكبر جماعة إسلامية معاصرة. فهل يندرج أعضاء هذه الجماعة، وما تفرع عنها من جماعات أشد تطرفا. ضمن الفئة التى تسميها الدكتورة "بالغافلين".؟ هذه، على أية حال، مسألة داخلية أترك للدكتورة أمر تسويتها معهم.

وتبقى أمامنا بعد ذلك مناقشة تلك الدعوة ذات المظهر المغرى، البراق، دعوة الإسلام الشامل. إن اعتراضى الأساسى على هذه الدعوة هو أنها تفتح الباب للانغلاق الفكرى والتحجر الحضارى. ففى ظل السعى إلى تحقيق الإسلام الشامل، يتسع المجال أمام أولئك الذين يدعون إلى اغلاق النوافذ أمام المؤثرات الحضارية الخارجية، بحجة أن هذا غزو فكرى، وعنصر دخيل، وأن لدينا فى "الإسلام الشامل" ما يغنينا عن كل ماعداه. وفي ظل هذه الدعوة يمكن أن يسود نوع من الشمولية المتزمتة، التى تجمد التاريخ عند مرحلة واحدة من مراحله، وترفض الاعتراف بالتقدم والتطور، وتدفن رأسها فى رمال "العصر الذهبى الماضى" وتصم آذانها عن هدير الإنجازات الباهرة التى تتلاحق يوما بعد يوم فى العصر الذى نعيش فيه.

إن دعاة الإسلام الشامل ينادون بتطبيق منظور واحد فى ميادين الفكر والاقتصاد والسياسة والفن والأدب.

فماذا نفعل، مثلاً، فى المذاهب الفكرية التى ظهرت مستقلة عن الإسلام؟ هل نقف عندئذ موقف أحد علماء الدين المشهورين، الذى أكد أن أكبر جريمة ارتكبها المأمون هى أنه سمح بدخول الفلسفة اليونانية أرض الإسلام؟ وماذا نفعل فى تيارات الفن والأدب التى ظهرت فى مجتمعات لم تعرف الإسلام؟ ألن يؤدى هذا التطبيق

الصارم لمبدأ "الإسلام الشامل" إلى رفض هذا كله، وإسدال ستار كثيف بيننا وبين تيارات الفكر والأدب والفن التى يموج بها عالمنا المعاصر؟

دعونى أضرب مثلاً بسيطاً لفكرة ناقشتها منذ وقت قريب مع بعض تلاميذى حول أحد الموضوعات الفنية. فكما يعلم القراء، هناك أقطار إسلامية (ليس من بينها مصر) تحرم فن النحت تحريماً قاطعاً، على أساس أن التمثال صنم، والإسلام يحرم الأصنام. ولقد كان السؤال الذى طرحته هو: إذا كانت الأصنام قد حرمت فى وقت كان احتمال الارتداد إلى الوثنية لا يزال فيه قائماً، فهل يظل هناك أدنى خوف، فى أيامنا هذه، من أن يعامل الناس تمثالاً يقام فى ميدان عام على أنه صنم معبود؟ هل احتمال العودة إلى الوثنية فى مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة قائم، ولو بنسبة واحد فى المليون؟ وإذا لم يكن هذا الاحتمال قائماً، فلماذا نحرم أنفسنا من فن رفيع يهذب أذواقنا ويضيف إلى حياتنا لمسة من الجمال والانسجام؟ من المؤكد أننا فى مصر، قد فكرنا على هذا النحو، ومن هنا ازدانت أماكننا العامة بأعمال نحتية للبعض منها على الأقل قيمة فنية رفيعة. ولكن ألا يمكن أن يظهر بيننا، فى ظل الدعوة إلى الإسلام الشامل، من ينادون بالاقتداء بأقطار إسلامية أخرى فى تحطيم الأصنام وتحريم التماثيل؟

ألا يمكن أن يتكرر هذا فى كافة ميادين الفكر والأدب الفنى، فينتهى بنا الأمر إلى حياة كئيبة قاتمة تكون فيها الموسيقى حراماً، والرقص، حتى الفن الرفيع منه، حراماً، والنحت حراماً، وتدريس المذاهب الفكرية العالمية حراماً، ومشاهدة التليفزيون والسينما حراماً، وهلم جرا؟ إن هذه ليست مجردا احتمالات بعيدة عن الواقع، بل إنها قد حدثت بالفعل، كلياً أو جزئياً، فى مجتمعات إسلامية أخرى. ويعلم من يعيشون فى بعض الأقطار العربية كم تعانى مدرسات الموسيقى، مثلاً، من معارضة التلميذات المنتميات إلى جماعات إسلامية تكرر على مسامعهن أن الموسيقى مجون وانحلال وكفر، وقل مثل هذا عن سائر الفنون والتيارات الفكرية والعلمية و المخترعات التكنولوجية.

إننى لا أقول إن هذه النتائج ستحدث حتماً لو طبقت دعوة الإسلام الشامل، ولكننى أؤكد أن مثل هذه الدعوة ستفتح الأبواب على مصراعيها أمام أصحاب هذا النوع من الأفكار، وسيكون من الصعب عندئذ الوقوف فى وجه تيارهم المكتسح، مادام الأساس الذي يقوم عليه المجتمع هو أن الإسلام ينبغى أن يكون شاملاً لكافة ميادين الحياة.

لقد أشار عدد غير قليل من أصحاب الردود، فى معرض تأكيد قدرة الشريعة الإسلامية على التعبير عن تطورات العصر، إلى

الحديث الشريف، "أنتم أعلم بأمور دنياكم .. " والشئ الذى فات هؤلاء هو أن هذا الحديث يعارض، بصراحة قاطعة، مبدأ الإسلام الشامل فإذا كان تصريف الأمور الدنيوية متروكاً لتقدير الإنسان، ولظروفه وطبيعة عصره، فإن فكرة الإسلام الشامل تؤدى ـ وفقا لنص الحديث الشريف ـ إلى الحد من قدرة الإنسان على تصريف أمور دنياه على النحو الذى هو أعلم به. وإذا كان الحديث ينطوى بطريقة ضمنية على تفرقة بين أمور الدنيا التى يترك تدبيرها للإنسان، وأمور الدين التى ينص عليها الشرع، فإن دعوة الإسلام الشامل معرضة للوقوع فى خطر إزالة هذه التفرقة وإخضاع كافة جوانب الدنيا لمنظور دينى واحد. ولا أظن أن الأستاذ محمد أحمد فرغلى، فى كلمته الموجزة الرائعة التى نشرها على صفحات الأهرام حول هذا الموضوع، قد ابتعد كثيراً عن روح هذا الحديث الشريف حين أكد أن الدين إنما يمثل واحداً من جوانب متعددة تشتمل عليها حياة الإنسان.

قراءة الحاضر فى الماضى

كانت كلمات الأستاذ خالد محمد خالد هى التى حفزتنى إلى الخوض فى هذا الموضوع حين قدم تعريفاً للشورى، أشرت إليه فى مقالاتى السابقة، فقال إنها هى فصل السلطات وحرية تكوين الأحزاب وحرية الصحافة وحرية المعارضة .. إلخ .. وقد استرعى انتباهى أن

الأستاذ خالد محمد حين ناقش رأيي هذا على صفحات جريدة أخرى، لم يتطرق إلى النقطة المحورية فى مناقشتى لآرائه، وهى: هل كان يستطيع أن يقدم تعريفاً كهذا للشورى، لو لم يكن هو ذاته نصيراً للديمقراطية، ولو لم تكن قد سبقته إلى الظهور مذاهب وتيارات فكرية بشرية تأثر بها حين حدد عناصر تعريفه؟

إن هذه المسألة فى رأيى جوهرية، والتعمق فيها كفيل بأن يكشف لنا عن أن القدر الأكبر من المناقشات لموضوع تطبيق الشريعة إنما هو جدل عقيم لا يوصل إلى شئ. فالأستاذ خالد، بوصفه مفكراً عصرياً مستنيراً، يؤكد لنا أنه وجد هذا المعنى للديمقراطية بكامله، وبكافة عناصره، فى التراث. غير أن هذا فى رأينا مستحيل لسبب بسيط هو أن مبدأ مثل فصل السلطات لم يعرف إلا فى العصر الحديث، كما أنه لا الصحافة ولا الأحزاب كانت موجودة فى الفترة التى يتحدث عنها الأستاذ خالد، وعلى ذلك فإن ما يقصده كاتبنا الكبير هو أننا نستطيع أن نهتدى فى التراث إلى مبادئ لو اجتهدنا فى تفسيرها من خلال مفاهيمنا الحالية لأمكن أن نجد فيها ما يقاس على المبادئ الديمقراطية فى العصر الحاضر. أما أن نجد هذه المبادئ حرفياً، وعلى نحو لا لبس فيه ولا غموض، فى التراث ـ كما يوحى كلام الأستاذ خالد ـ فأظن أن هذا أمر يصعب الاقتناع به.

والآن، لنفرض أن عدداً من كبار المتفقهين فى أمور الديـن قد اطلعوا علـى هـذه النصـوص نفسـها، التـى يؤكـد الأسـتاذ خـالد أنهـا تتضمن بوضوح قاطع كل مبادئ الديمقراطية الحديثة، فهـل سـينتهون جميعاً إلى النتائج نفسها التى استخلصها منها الأسـتاذ خـالد؟ هـل هـذه النصوص ذاتها هى التى تنطق بهذه المبادئ، أيا كان التكوين الفكـرى والاتجاه السياسـى والمصـالح الاجتماعيـة والاقتصاديـة لمـن يقرؤهـا؟ وهل توجد هذه المبادئ فيها على نحو يستحيل أن يختلف عليه اثنـان، مثلمـا يسـتحيل أن يختلـف اثنـان عيـونهما سليمـة علـى أن لـون الزرع أخضر.؟

إن المنطق والواقع يشهدان بخلاف ذلك، ويؤكـدان لنـا أننـا لـو عرضنا هذه النصوص ذاتها على الشيخ بن بـاز مثلاً، لمـا اسـتخلص منها أى مبدأ ديمقراطى، أو لتجاهلها كلية وركز جهده على نصـوص أخـرى، تنتمـى بدورهـا إلـى الـتراث، وتتيـح لـه أن يسـتخلص أفكـاره واتجاهاته المفضلة.

إن القـارئ والشـارح لنصـوص الشـريعة يقـوم بعمليـة إسـقاط يستحيل إنكارها. فهو يسقط أفكاره واتجاهاته الخاصة علـى مـا يقـرأ، وينتقى من بين النصوص ما يؤيد وجهة نظره، فيؤكد أحدهم مبدأ " لا فضـل لعربـى علـى أعجمـى إلا بـالتقوى" ويبنـى عليـه مذهبـاً كـاملاً، ويؤكد الآخر مبدأ "ورفعنا بعضكم فوق بعض درجات" أو مبدأ "يرزق من يشاء بغير حساب" لكى يجعله دعامة لنظام كامل ـ وفي كل حالـة

من هذه الحالات ينتقى الشارح من المبادئ الرحبة الواسعة ما يلائم أغراضه، ويغض الطرف عما يتعارض مع مصالحه، ويظل يؤكد لنفسه وللآخرين أنه لا يستوحى إلا التراث وتعاليم الشريعة.

فما هى النتيجة العملية لهذا؟ النتيجة هى أن البشر، بما فطروا عليه من أهواء وما يتحكم فيهم من مصالح، هم الذين يوجهون النصوص، وليست النصوص هى التى توجههم. والنتيجة أيضاً هى أن الدعوة التى تتعلق بها الملايين من ذوى النوايا الطيبة ــ دعوة تطبيق الشريعة ـ لن تكون هى ذاتها طوق النجاة الذى ينقذنا مما نحن فيه من تخبط، وإنما يتوقف تأثيرها على نوع البشر الذين يقومون بالتطبيق. فلو وضع أمر تطبيق الشريعة فى أيدى أناس رجعيين، أصحاب مصالح ضخمة، يعيشون على استغلال الغير، فإنهم سيستخدمون الشريعة فى تحقيق مآربهم، وسيجدون من النصوص ما يمكن تفسيره على النحو الملائم لأهدافهم، ولو كان المكلف بتطبيقها أشخاصاً لهم عقلية خالد محمد خالد، فسوف نضمن تطبيقاً ديمقراطياً بالمعنى الحديث لهذه الكلمة. وهكذا يكون الضامن هو نوعية البشر، لا الشريعة ذاتها، كما تشهد بذلك كافة التطبيقات المعاصرة للشريعة الإسلامية.

إن عملية الإسقاط هذه شبيهة كل الشبه بما يقوم به أصحاب التفسير العلمى للقرآن، فكما نعلم، توجد فئة من المفكرين تخصصت فى تفسير القرآن علمياً، وفي الاهتداء إلى أحدث النظريات العلمية

بين نصوصه. فإذا تركنا جانباً تلك النتيجة الخطيرة التى أشار إليها الدكتور أحمد عكاشة فى مقاله الهام بجريدة الأهرام، وهى أن هذا التفسير يجعل النصوص الدينية الثابتة معرضة لكل التغيرات والتقلبات التى تتلاحق على العلم يوما بعد يوم إذا تركنا جانباً تلك النتجية، فسوف نجد أن ما يقوم به هؤلاء المفسرون ليس إلا عملية إسقاط بشرى: فالنظرية العلمية لا تكتشف فى القرآن إلا بعد أن يكون إنسان ما قد توصل إليها. ولو كان فى استطاعة واحد من هؤلاء المفسرين أن يكتشف، مقدماً، نظرية لم يتوصل إليها العلم بعد، من خلال تفسيره للآيات، لآمنا بجدوى العمل الذى يقوم به. ولكن واقع الأمر هو أنهم ينتظرون دائماً إلى أن يتم الكشف، على أيدى البشر، وبعد ذلك يبحثون عن النص الذى يمكن أن توجد فيه كلمة أوعبارة توحى بهذه الحقيقة العلمية أو تلك، إنه لجهد عقيم، حتى لو كان صحيحاً، لأنه لن يغير من حياة البشر ومن علمهم فى قليل أو كثير.

ويحضرنى فى هذا المقام مثل مشهور: ففى طفولتنا كان التفسير الذى يقدم إلينا فى المدارس للآية "ويعلم ما فى الأرحام" هو أن جنس الجنين يدخل فى نطاق الأمور التى يستحيل على البشر معرفتها. هكذا علمونا فى طفولتنا، وهكذا كانت تقول كتب التفسير الكبرى إلى ما قبل سنوات قلائل. وفجأة ظهر "السونار"، وأمكن للعلم البشرى معرفة جنس الجنين قبل مولده، فإذا بالمفسرين العصريين يطلعون علينا برأى جديد، هو أن المقصود ليس جنس الجنين وإنما

حياته أو مصيره أو مستقبله، إلخ .. فما الذى أحدث هذا التخبط الذى يزعزع ثقة الناس فى أمانة بعض المفسرين؟ إنه، بغير شك، إقحام النص الدينى فى المجال العلمى، والسعى الدائم إلى قراءة الجديد فى القديم بأثر رجعى، أى البحث عن المتغير والمتطور فى الأزلى والثابت.

إنها حالة صارخة من تلك الحالات التى يقوم فيها البشر بتوجيه النص، بدلاً من أن يكون النص هو الذى يوجههم، وما أكثر الأمثلة التى ستتكرر فى حياتنا لهذا التصرف المقلوب والمغلوط، لو أننا استسلمنا للدعوة التى تبدو بسيطة، واضحة، والتى يؤمن الكثيرون بأن فيها الخلاص من كل ما نعانيه من شرور، دعوة تطبيق الشريعة!

بين المبدأ والتطبيق

سأبدأ مناقشتى لهذا الموضوع باقتباس سطور من رسالة بتوقيع "هيمس أحمد يونس"، مصرى يعمل بالسعودية، يقول فيها: "لقد تمت بحمد الله تجربة جميع أشكال نظم الحكم المعاصرة عبر تاريخ مصر الحديث، وكلها بحمد الله وتوفيقه أثبتت تماماً فشلها التام فى الوفاء بما التزمت به، وهو تحقيق أمانى هذا الشعب فى التقدم ... فلماذا لا نجرب الشريعة؟ إن الشريعة لم يكن لها نفس فرص التطبيق التى كانت للنظم الأخرى".

هذا رأى يقول بـه الكثيرون، ويفترض أن النظـم الأخـرى قد جربت وأخفقت، وأن الشريعة لـم تجـرب، ومـن ثـم فهـى جـديـرة بالتطبيق.

فهل صحيح أن النظم الأخرى قد جربت وأخفقت؟ هـذا رأى لا يقول به أصحاب الاتجاها لإسلامى وحدهم، بل إنه يتردد لـدى كثير من اليساريين، وبين معظم الناصريين. غير أننى أرفض هـذا الرأى مـن أساسـه. ذلـك لأن هـذه النظـم الأخـرى لـم تتـح لهـا، مـن الناحيـة الزمنية، إلا فرصة محدودة جداً: فالليبرالية الحزبية لم تـدم إلا ثلاثين عامـاً، هـى الفـترة الواقعـة بيـن ١٩٢٣ و ١٩٥٢ . وفـي هـذه الفـترة القصيرة كانت هناك ألوف العقبات التى تحـول دون تطبيقهـا بصـورة سليمة، علـى رأسـها الاحتـلال البريطـانى ومقاومـة القصـر الملكـى بالتعاون مع أحزاب الأقلية، فضلاً عن أن مستوى التطور الاقتصادى والاجتماعى لم يكن يسمح بتطبيق متكـامل لليبراليـة التـى تحتـاج إلـى مستوى عال من النمو الرأسمالى. أمـا الاشـتراكية فلـم تتجـاوز فـترة تطبيقها خمس سنوات، من ١٩٦١ إلى ١٩٦٥، أعقبتها عشر سنوات أخرى كانت عناصر التجربة تمحى خلالها واحداً تلو الآخر، حتـى زالت نهائياً فى منتصف السبعينات. وخـلال هـذه الفـترة القصيرة لـم تكن هناك جدية كافية فى التطبيق: ويكفى أنها كـانت اشتراكية بغير اشتراكيين، وأن المكلفين بحراسة التجربة الجديدة ورعايتها كانوا، فى

معظم الأحيان، يختارون على أسس شخصية تضمن ولاءهم للحاكم، لا على أساس إيمانهم بالمبدأ نفسه واستعدادهم للتضحية فى سبيله. فكيف نقول بعد هذا إن النظم الأخرى قد جربت وأخفقت؟

أما القضية الثانية، القائلة إن الشريعة الإسلامية لم تطبق من قبل فلماذا لا نجربها؟ فتجعل المسألة تجربة للجديد، وكأن أى تجربة غير مسبوقة مضمونة النجاح، وكأن مجتمعاً كمصر يحتمل أن يكون حقلاً لهذا النوع من التجارب. ولكن الأهم من ذلك أن تلك القضية باطلة من أساسها : فالشريعة الإسلامية قد جربت بالفعل أكثر من أى نظام آخر، إذا نظرنا إلى التاريخ الإسلامى فى جملته. وحتى فى الفترة المعاصرة نجد أمامنا أربعة أقطار إسلامية هامة قامت بتطبيق الشريعة : هى المملكة السعودية صاحبة أقدم تجربة معاصرة فى هذا الميدان، وباكستان وهى من أكبر البلاد الإسلامية عدداً ، وإيران صاحبة أكبر ثورة إسلامية فى العصر الحديث، والسودان أوسع البلاد العربية، وربما الإسلامية مساحة.

إن المسألة إذن ليست جديدة على الإطلاق، بل إن أمامنا تجارب عديدة فى التاريخ الماضى والعصر الحاضر، ولكن دعاة التيار الإسلامى يصورون لنا الأمر وكأنه شيء لم يجرب من قبل، وينبغى أن نلجأ إليه بعد أن أخفقت تجارب النظم الأخرى.

إن أشد ما يثير العجب فى نفسى أن تشتد الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية بعد تجربة السودان الفاشلة مباشرة. فكيف يمكن أن يصل تجاهل دروس التاريخ إلى هذا الحد؟ إننى لو تخيلت نفسى مسئولا فى أشد الجماعات الإسلامية تطرفاً، لجمعت أصحابى بمجرد سماعى بأنباء فشل التجربة السودانية، وقلت لهم : دعونا نتريث فى دعوتنا، ونراجع خطواتنا، وندرس أسباب فشل هذه التجربة القريبة منا فى الزمان والمكان، حتى نضمن عدم تكرار أخطائها فى تجربتنا المقبلة. ودعونا نحلل الأخطاء الفادحة التى وقعت فيها التجربة الإيرانية بعد ثورة رائعة استحقت تعاطف خصوم التيار الإسلامي أنفسهم. ودعونا نبحث فى العوامل التى جعلت تطبيق الشريعة فى باكستان يتحول إلى اغتيالات للمعارضين وجلد للصحفيين واستبداد شامل في الحكم، ودعونا ندرس الأسباب التى أدت إلى أن يصبح تطبيق الشريعة فى البلاد الغنية وسيلة لجعل الإسلام ـ كما يطبق هناك ـ راعيا للثروة بدلا من أن تكون الثروة وسيلة لرعاية الإسلام.

إن التجارب المعاصرة فى تطبيق الشريعة كانت كلها فاشلة، بل إنها أسفرت آخر الأمر عن نظم فى الحكم مضادة لما تدعو إليه جميع الشرائع السماوية، لا الإسلام وحده، من خير وعدل. ألم يكن ذلك وحده كافيا لكى يتريث دعاة تطبيق الشريعة، ويتفرغوا لوضع برنامج مدروس يحول دون تكرار المآسى والمهازل التى ارتبطت بتطبيق الشريعة فى الآونة الأخيرة بين جيراننا الأقربين؟

إن البعض يتنصل من تبعة التجربة السودانية والتجارب الأخرى، كما فعل الدكتور أحمد عبد الرحمن إبراهيم فى رسالته التى يقول فيها : "فالاستشهاد بالنميرى أو غيره ليس له أية قيمة علمية". غير أن كاتبا آخر ينتمى إلى المعسكر نفسه، هو السيد وهبى أحمد دهب، عضو الهيئة القضائية السودانية، يرد على الدكتور أحمد عبد الرحمن، إذ يقول فى رسالته: "أما مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية فى السودان، أعنى الحدود، فإننى أقول إن الشعب السودانى لم يتجاوب مع أى شىء فى تاريخه مثل ما تجاوب مع تطبيق الشريعة الإسلامية... فبعد تطبيق الحدود بات الناس آمنين على أرواحهم وأموالهم" ولنضف إلى هذا الرأى الواضح، ما هو معروف من أن الإخوان المسلمين، فى السودان ومصر على الأقل، قد رحبوا كل الترحيب بتطبيق الشريعة على يد النميرى، كما أثبت الدكتور فرج فوده بشواهد قاطعة فى كتابه الهام "قبل السقوط". وهكذا فإن الجماعات نفسها التى باركت التجربة السودانية خلال حكم النميرى، هى التى تتبرأ منها اليوم بعد سقوطه، وتكتشف ــ كما فعل الدكتور أحمد عبد الرحمن بعد فوات الأوان ــ أن التجربة لم تنجح لأن الحكومة التى قامت بالتطبيق علمانية!.

هذا عن التجارب المعاصرة. أما التجارب التاريخية فلم تكن إلا سلسلة طويلة من الفشل، إذ كان الاستبداد هو القاعدة والظلم هو أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم، والعدل والإحسان والشورى وغيرها من مبادىء الشريعة، لا تعدو أن تكون كلاما يقال لتبرير أفعال حاكم يتجاهل كل ما له صلة بهذه المبادىء السامية.

ولا جدال فى أن لجوء أنصار تطبيق الشريعة، مهما اختلفت آراؤهم فى الأمور التفصيلية، إلى الاستشهاد الدائم بعهد الخلفاء الراشدين، وبعمر بن الخطاب بوجه خاص، هو فى ذاته دليل على أنهم لم يجدوا ما يستشهدون به طوال التاريخ التالى الذى ظل الحكم فيه يمارس باسم الشريعة، أى أن التطبيق الذى دام ما يقرب من ثلاثة عشر قرنا، كان فى واقع الأمر نكرانا لأصول الشريعة وخروجاً عنها.

إن أنصار تطبيق الشريعة يركزون جهدهم، كما قلنا، على الاستشهاد بأحداث ووقائع تنتمى إلى عصر الخلفاء الراشدين، ولا سيما عمر بن الخطاب. ولكن ألا يعلم هؤلاء الدعاة الأفاضل أن عمر بن الخطاب شخصية فذة فريدة ظهرت مرة واحدة ولن تتكرر؟ وإذا كانت تجارب القرون العديدة، وكذلك تجارب العصر الحاضر، قد أخفقت كلها في الإتيان بحاكم يدانى عمر بن الخطاب، فلماذا يداعبون

أتباعهم بالأمل المستحيل فى عودة عصر عمر بن الخطاب؟ وإذا كان الخط البيانى للحق والعدل والخير قد ازداد هبوطاً علـى مر التاريخ، وبلغ الحضيض فى التجارب المعاصرة لتطبيق الشريعة، فعلى أى أساس يأمل هؤلاء فى أن تكون التجربة المقبلة، التى يدعون إليها فى مصر، هى وحدها التجربة التى ستنتج فيما أخفقت فيه الأنظمة الإسلامية على مر القرون؟

إن بعض المعترضين يوجهون إلى مقالاتى تهمة الخلط بين سوء تطبيق الشريعة وبين مبدأ التطبيق ذاته، أو "**مشروعية التطبيق**" على حد تعبير الدكتورة فوقية حسين محمود.

ولكن ماذا نفعل إذا كانت جميع حالات التطبيق التى نعرفها طوال التاريخ القديم والمعاصر، باستثناء البداية الأولى التى كانت لها ظروف خاصة لن تتكرر، قد أخفقت فى إقرار العدل وتبديد الظلم وإقامة مجتمع يختفى فيه استغلال الإنسان واضطهاده لأخيه الإنسان؟ هل سنظل نتشبث بانوهم القائل إن المرة القادمة" هى التى ستنجح، دون أن نقدم أى برنامج يضمن تخلص "المرة القادمة" من الأخطاء الفادحة التى ارتكبت فى المرات السابقة؟

ومن أجل تبرير هذه الدعوة يقدم إلينا أصحابها عبارات عائمة غائمة تحتمل أشد التفسيرات تباينا. فهاهى ذى الدكتورة فوقية حسين

محمود تقول: "فالمطلوب إذن هو الرقى بالذات أخلاقياً، وعماد هذا الرقى هو العمل مع خشية الله". وماذا لو ادعى المسئول أنه يخشى الله وكان يبطن غير ما يظهر؟ وكيف نرتقى بملايين الناس أخلاقياً، وكم من السنوات يستغرق ذلك، وبأى الوسائل نتأكد من أننا حققنا هذا الارتقاء؟ وهاهو ذا الدكتور أحمد عبد الرحمن يقول: "فالظلم محرم فى الإسلام تحريما قاطعاً. وتعريف الظلم والعدل فى القرآن الكريم لا يسمح بأى تحيز أو فساد. فالعدل مثلاً هو أن ينال كل إنسان ثمرة عمله وأن يتحمل تبعة خطئه". صحيح أن الظلم محرم فى الإسلام تحريماً قاطعاً، ولكن هل كان هذا التحريم حائلاً دون انتشار الظلم على مر التاريخ، وبلوغه أقصى مداه فى التجارب المعاصرة لتطبيق الشريعة؟ وهل حال التعريف الدقيق للظلم والعدل دون قيام الحاكم، فى معظم الحالات، بتعريفها حسبما يرضى أهواءه ومصالحه؟ وهل يوافق كل من يطبقون الشريعة ـ فى بلاد النفط مثلا على المبدأ القائل إن العدل هو أن ينال الانسان ثمرة عمله؟

إن الدكتور عبد الرحمن عياد يعترف بأن "هذه الظاهرة (يقصد ظاهرة التحيز والهوى فى تطبيق الحكام للشريعة) قد استشرت حقيقة منذ ان انحرف معاوية بالحكم وأقام نظاما استبدادياً مخالفا لمبادئ الإسلام العامة" فتأملوا معى عبارة :استشرت "منذ" أن انحرف معاوية

..كم من الوقت مضى منذ أن انحرف معاوية، وكم من الظلم والاستبداد استشرى منذ ذلك الحين على أيدى حكام، كان كل منهم يؤكد أنه يحكم طبقا للشريعة ؟هل حال هذا الادعاء بتطبيق الشريعة ،طوال هذه القرون، دون ذلك الاستبداد والانحراف ؟

أتمنى أن يفكر أصحاب الأحكام العامة والعبارات الإنشائية فى إجابة أمينة على هذه الأسئلة، مع رجائى ـ مرة أخرى ـ بألا يسندوا دعاواهم على شخص عمر بن الخطاب الذى كان ظاهرة فذة لن تتكرر. ولو واجهوا أنفسهم بصدق لاعترفوا بأن الإنسان يفرض أهواءه وتحيزاته على كل شريعة يحكم بها، ومن هنا كان جهد الإنسان الحديث منصبا على كفالة "الضمانات" المؤكدة فى عملية الحكم، ومن هنا أيضا اتجهت الديمقراطيات الحديثة الى تأكيد "الضوابط والتوازنات" بين مؤسسات المجتمع وقواه المختلفة"، كيما تقلل من تأثير الأهواء والمصالح ومظاهر الضعف البشرية إلى الحد الأدنى "وتضع الإطار العام الذي لا يسمح حتى للمنحرف بأن يتمادى فى انحرافه.

الحلم والواقع :

إن أنصار تطبيق الشريعة يداعبهم حلم وردى رائع " ولكن مشكلتهم أنهم لا يبذلون أى جهد لترجمة هذا الحلم إلى لغة الواقع.

وهذه الترجمة تحتاج إلى استيعاب كافة دروس الماضى والحاضر واستخلاص دلالاتها، "وتحتاج إلى ألوف التفاصيل الدقيقة والضوابط المحكمة بحيث لا يسمح للمنحرفين باستغلال مرونة العموميات فى تحقيق مآربهم الخاصة "وتحتاج قبل هذا وذاك الى التفكيرفى مدى ملاءمة هذه الدعوة للحظة الزمنية الحاضرة "وفى الأسباب التى تؤدى الى التركيز على أهداف لاعلاقة لها بالمشكلات الطاحنة التى يعانيها الإنسان المصرى فى كل لحظة من لحظات يومه.

وأهم عناصر هذا الحلم الوردى هو الاعتقاد بأن تطبيق الشريعة سيؤدى آليا إلى تبخر كل ما نعانية من مشكلات. كيف ؟ لا أحد يدرى، "وأغلب الظن أن معظمهم يعتقد فى قرارة نفسه بأن العناية الالهية سترعانا بمجرد أن نطبق الشريعة "ومن ثم فإن قوى السماء ستتدخل من أجل حل مشكلاتنا دون أن يبذل الإنسان جهدا يذكر.. وفى غمرة النشوة التى تبعثها العبارات الساحرة الخلابة "لايخطر ببال أحد أن يتساءل: هل حدث شئ من ذلك فى تجربة تطبيق الشريعة فى السودان أو باكستان أو غيرهما؟ ألم تستفحل مشاكل هذه البلاد فى ظل أنظمة تزعم أنها لا تطبق سوى أحكام الإسلام؟.

ومن عناصر هذا الحلم أن أحداً لا يكلف نفسه عناء التساؤل عن الجهة التى ستقوم بهذا التطبيق وتسهر على حمايته: هل هم

رجال الدين؟ عندئذ سنخلق كهنوتاً وبابوية جديدة. هل هم رجال العلم المتخصصون؟ عندئذ سيقال لنا إن تطبيق الشريعة على أيدى العلمانيين زيف وخداع. هل سنخلق فئة جديدة تجمع بين التفقه فى الدين والتخصص فى العلوم العصرية؟ عندئذ يكون من حقنا أن نتساءل عن مصدر تلك القدرات الخارقة التى تتيح لأعضاء هذه الفئة أن يضيفوا إلى أعبائهم المزدوجة مهام الحكم وإدارة شئون مجتمع معقد حافل بالمشكلات!

ومن سمات هذا الحلم الوردى أنه ـ كأى حلم آخر ـ لا يعطى الأمور حجمها الحقيقى. فأصحابه يتصورون أن منع الخمر، مثلاً، كفيل بإصلاح المجتمع، وينسون أن الخمر لم تمنع بين الطبقات الحاكمة فى بلدان طبقت الشريعة الإسلامية، لأن هؤلاء يظلون دائماً فوق مستوى تطبيق الحدود، وينسون أن، هناك مشكلات أفدح وأخطر ألف مرة من الخمر، ومن أزياء النساء وسفورهن أو حجابهن، ستظل قائمة حتى لو لم تبق فى المجتمع قطرة خمر واحدة، وأن الأولوية فى أى مجتمع متأزم كمجتمعنا ينبغى أن تكون لمشكلات المرافق والاقتصاد والمال والتعليم والصحة ـ وما أكثرها ـ لا لمنع الاختلاط بن الجنسين أو الاحتفاظ بالمرأة وراء جدران البيت.

واخيراً فإن هذا الحلم الوردى يؤدى بأصحابه إلى المبالغة فى تأكيد قدرة أولى الأمر، فى المجتمع المثالى الذى يدعون إليه، على

تطوير تعاليم الدين بحيث يستطيع المجتمع أن يواجه بها تحديات القرن الحادى والعشرين. فهل لهذا الأمل ما يبرره؟

لكى نجيب عن هذا السؤال، دعونا نستشهد بمثل واحد. فقط ظل العالم الإسلامى سنوات طويلة عاجزاً عن الاتفاق على تحديد موعد بدء الشهور القمرية، واختلف المسلمون مراراً فى تحديد اليوم الذى يبدأ فيه الصوم وعيد الفطر، إلخ ... وكان مرجع هذا الاختلاف هو الإصرار على تفسير كلمة "الرؤية" فى الحديث: "صوموا لرؤيته برؤية العين المجردة، والعجز عن الاعتراف بأن الأجهزة الفلكية هى أدق وسيلة لحساب موعد بدء الشهور القمرية. وفي كل عام تثار من جديد قضية "الرؤية" وترفض المؤسسات والمنظمات الدينية، الرسمية منها وغير الرسمية، أى تفسير غير رؤية الشهود بعيونهم الكليلة.

ولم نسمع طوال عشرات السنين عن جماعة إسلامية من الجماعات المطالبة بتطبيق الشريعة، اتخذت موقفاً حاسماً ووافقت على مراعاة هذا الحد الأدنى من المرونة فى تلك المسألة البسيطة، وأغلب الظن أن موعد بدء شهر رمضان فى عام ٢٠٠٠ سيتحدد أيضاً فى ضوء ما يراه شيوخ يجهدون عيونهم الضعيفة ساعة الغروب، وأغلب الظن أيضاً أن البلاد العربية ستظل فى مطلع القرن القادم عاجزة عن الاتفاق على مطلع شهر الصوم أو نهايته. فإذا كنا نواجه كل هذا القدر من الجمود فى مسألة بسيطة كهذه، فهل نستطيع أن نطمئن إلى قدرة هذه المؤسسات والجماعات على تكييف عقيدتها

على نحو يتيح لها أن تواجه تحديات عصر العقول الإلكترونية والسفر بين الكواكب؟ ألا يدعونا هذا المثل الواضح إلى الشك فى كل ما يقدمونه إلينا من أمنيات باسم هذا الحلم الوردى؟

* * *

وبعد، فإن كثيراً من المعترضين على مقالاتي قد تمسكوا بالحجة القائلة إن تطبيق الشريعة هو الآن مطلب شعبى واسع النطاق. ولست أملك أن أخالف رأيهم فى هذه المسألة، ولكن كل ما أستطيع أن أرد به عليهم هو أننا نشأنا فى بلد إسلامى وظللنا عشرات السنين لا نعرف إلا مواطنين متدينين معتدلين يمارسون العبادة من خلال العمل والكفاح فى سبيل النهوض بأنفسهم ومجتمعهم، ولم تكن صيحة المطالبة بتطبيق الشريعة إلا صيحة خافتة لا تأثير لها على المجرى العام لحياة الناس. هذه هى صورة الدين كما عرفه شعبنا طوال أجيال عديدة. أما الموجة الحالية فإنها، برغم انتشارها الواسع، ظاهرة جديدة ودخيلة على التدين المصرى العاقل الهادئ، وكأى ظاهرة دخيلة، ينبغى علينا أن نتعقب أسبابها إلى عوامل طارئة، كالقمع والتسلط الفكرى والسياسى وانعدام المعارضة والنقد، وإلى عوامل خارجية مثل سعى الثروة البترولية إلى تأمين نفسها، وبحث القوى المعادية لتقدمنا عن وسيلة لتخدير عقولنا وتفريق صفوفنا وصرف انتباهنا عن خصومنا الحقيقيين فى الداخل والخارج.

فهرست

هذا الكتاب

" إن العقل الذى توصل إلى أن الإنسان كائن جوهره التغير، ليس من صنع الشيطان. وعلى القائلين بصلاحية النصوص لكل زمان ومكان أن يعترفوا بأن العقل الذى خلقه الله للبشر، والعلم الذى حضَّهم عليه ودعاهم إلى التزود به، هو نفسه الذى كشف عن حقيقة التغير الأساسية التى لا تفلت منها أية ظاهرة بشرية".

هذا هو وجه من وجوه النداء المخلص العريض الذى يوجهه الكتاب إلى قادة ومفكرى الاتجاهات الدينية وإلى قواعدها وجماهيرها، وإلى جماهير الشعب، من أجل التبصر وتحكيم العقل والمصلحة الوطنية فى كل ما يمس قضايانا الجوهرية.

رسالة كبيرة يوجهها كاتبٌ عرفت فيه حياتنا الفكرية شجاعة العقل والضمير، كرس جهده فى سبيل إيقاظ الملكة النقدية فى العقل المصرى والعربى.

عبده غريب